



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Magia w potocznej narracji

Author: Jan Kajfosz

Citation style: Kajfosz Jan. (2009). Magia w potocznej narracji. Katowice :
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja
ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach
niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci
(nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Jan Kajfosz

Magia w potocznej narracji



Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2009

Magia w potocznej narracji



NR 2693

Jan Kajfosz

Magia w potocznej narracji

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2009

Redaktor serii: Publikacje Wydziału Etnologii i Nauk o Edukacji
Robert Mrózek

Recenzent
Jan Miodek

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział pierwszy	
Folklor narracyjny jako tekst potoczny i jego kognitywny wymiar	15
Folklor jako „nie-tekst”	30
Status świata przedstawionego folkloru jako wyznacznik gatunkowy	33
Folklor i krytyka poznania	37
Folklor jako postać języka naturalnego	43
Rozdział drugi	
Między porządkiem świata a systemem języka	47
Rozdział trzeci	
Relatywizm obrazu świata jako problem semiotyczny i fenomenologiczny	67
Rozdział czwarty	
Kategoryzacja jako porządkowanie świata	79
Rozdział piąty	
Kategoryzacja jako semioza	93
Rozdział szósty	
Metafora, metonimia i symbol	103

Rozdział siódmy	
Mit jako znak i jako tekst	117
Budowanie kosmosu przez nadznaczenie	119
Budowanie kosmosu przez sąd i logikę sytuacyjną	124
Budowanie kosmosu przez narrację	128
Rozdział ósmy	
Kategoryzacja, pamięć i folklor narracyjny	135
Rozdział dziewiąty	
Relacyjny i wielopłaszczyznowy charakter obrazu świata	155
Gdzie jest <i>sacrum</i> , a gdzie <i>profanum</i> ?	158
Co jest dobre, a co złe?	161
Gdzie jest centrum świata, a gdzie są jego peryferie?	165
Rozdział dziesiąty	
Kategoryzacja w magicznym obrazie świata	175
Mit wiecznego powrotu	184
Harmonia świata, przewidywalność i fatum	196
Sprawcza moc języka	205
Elementy i relikty magii w kulturze ludowej Śląska Cieszyńskiego	211
Rozdział jedenasty	
Analiza tekstów przykładowych	223
Pochodzenie tekstów przykładowych i zasady ich interpretacji	223
Teksty przykładowe	228
Zakończenie	279
Bibliografia	289
Słowniczek trudno zrozumiałych wyrazów gwarowych	301
Indeks osobowy	305
Summary	311
Zusammenfassung	313

Wstęp

Niniejsza publikacja stanowi próbę odpowiedzi na wyzwania związane z transformacją, jaka dokonuje się w językoznawstwie od końca XX wieku, której świadectwem jest choćby dwutomowa praca zbiorowa *Polonistyka w przebudowie* (CZERMIŃSKA i in., red., 2005), będąca pokłosiem ogólnopolskiej konferencji polonistów zorganizowanej w roku 2004. Pokazuje ona, że w językoznawstwie polskim dość szeroki jest konsensus co do potrzeby włączenia problematyki społeczno-kulturowego podłoża międzyludzkiej komunikacji do centrum zainteresowań językoznawczych. Ów konsensus sprowadza się do postulatu uczynienia przedmiotem badań językoznawczych człowieka jako użytkownika języka, człowieka tworzącego społeczność komunikacyjną, która zawsze odznacza się specyficznym porządkiem symbolicznym, przekładającym się na określony porządek poznawczy. Jak zauważa J. Bartmiński: „Przedmiotem współczesnego językoznawstwa jest język traktowany humanistycznie, to znaczy jako swoiście, wieloaspektowo uporządkowany zbiór znaków i reguł, ujmowany w relacji do człowieka, jego zachowań psychicznych i społecznych oraz świata jego kultury” (BARTMIŃSKI 2005: 41). Przebudowa polonistyki, sygnalizowana we wspomnianych tomach, ma tu oznaczać przesunięcie tematyki badawczej, która mogła do tej pory uchodzić za w miarę peryferyjną, do centrum zainteresowań językoznawczych. Podobne przemiany można zresztą odczytać jako swoisty *cultural* czy nawet *social turn* w językoznawstwie, będący odpowiedzią na *linguistic turn*, dokonujący się w obrębie nauk społecznych.

Wiedzę o języku trudno dziś sobie wyobrazić bez wiedzy o społeczeństwie, w którego ramach język funkcjonuje, oraz bez wiedzy o kulturze: „Język i kultura w swoim rzeczywistym historycznym funkcjonowaniu są od siebie nieodłączne: nie jest możliwe istnienie języka (w pełnym rozumieniu tego słowa) nie osadzonego w kontekście kultury, jak również kultury nie posiadającej w swym centrum struktury typu języka naturalnego” (ŁOTMAN, USPIENSKI 1975: 179). Najbardziej przystępnym i bezpośrednim źródłem wiedzy o kulturze niekoniecznie muszą być teksty literatury wysokiej. O wiele ważniejsze, bo osadzone głęboko w powszechnym społeczno-kulturowym systemie, są teksty potoczne — teksty odtwarzane w środowisku swego funkcjonowania na szeroką skalę. Specyficznym przypadkiem tekstu potocznego jest folklor. R. Sulima określa go jako „tekst o ustabilizowanym planie znakowo-symbolicznym” (SULIMA 2005a: 576). Oznacza to, że folklor narracyjny, będący przedmiotem niniejszych dociekań, nie tylko jest, jak wszystkie inne teksty języka, realizacją określonego językowo-kulturowego systemu; ma ponadto w znacznym stopniu systemowy charakter, co przesądza o tym, że stanowi wręcz idealny przedmiot badań nad obrazem świata zawartym w języku.

Trzeba podkreślić, że tego typu inspiracje i perspektywy badawcze nie są w polskim językoznawstwie niczym nowym. Wystarczy wspomnieć o językoznawstwie kognitywnym, które staje się coraz bardziej popularne (między innymi KUBIŃSKI, KALISZ, MODRZEJEWSKA, red., 1998; KUBIŃSKI, STANULEWICZ 2001, red.; PAWELEC 2005; SOKOŁOWSKA, STANULEWICZ, red., 2006), o lingwistyce kulturowej (ANUSIEWICZ 1995), czy też o programie badań nad językowym obrazem świata (JOS), programie, który sformułował J. Bartmiński i który zyskuje swych zwolenników także poza granicami Polski, w tym zwłaszcza w krajach słowiańskich, między innymi w Czechach (VAŇKOVÁ, NEBESKÁ, SAICOVÁ-ŘÍMALOVÁ, ŠLÉDROVÁ 2005, VAŇKOVÁ 2007). Do dalszych ważnych źródeł, z których czerpie prezentowana praca, zaliczyć można oprócz niemieckiej gramatyki treści (*Inhaltsbezogene Sprachwissenschaft*), której kluczowym przedstawicielem jest L. Weisgerber, również prężnie rozwijającą się krytyczną teorię dyskursu związaną z propozycjami badawczymi T. van Dijka i innych. Warto też nadmienić, że postulat badań nad człowiekiem jako nosicielem systemu językowego i kulturowego zyskuje zastosowanie również w teorii literatury, zwłaszcza w narratologii, koncentrującej swą uwagę na relacjach między strukturą narracji i poznaniem. Podstawowa teza współczesnych teorii narracji sprowadza się do stwierdzenia, że doświadczenie organizowane jest według tego samego systemu, którym kieruje się fabularyzacja.

Przedstawiana praca czerpie ponadto z badań nad semiotycznym wymiarem gatunków folkloru narracyjnego, prowadzonych w ramach szkoły moskiewsko-tartuskiej (B. Uspienski, J. Łotman, P. Bogatyriew i inni) oraz nad poznawczym wymiarem tekstów folkloru, który można sprowadzić do problemu reprezentacji świata w folklorze (KADŁUBIEC 1999; SIMONIDES 1981; SULIMA 1980). Jeśli pozostać przy propozycjach, z których czerpie niniejsza rozprawa, nie można nie wspomnieć o pracach P. Kowalskiego, cechujących się ścisłym uwzględnianiem kulturowego — historycznie zmiennego — podłoża tekstu, który wspomniany autor wykorzystuje jako środek rekonstrukcji mentalności związanej z konkretną sytuacją historyczną (KOWALSKI 2000a).

Tekst folkloru narracyjnego, jako specyficzny przypadek potocznego tekstu, ma dwa kluczowe wymiary: pierwszy z nich to wymiar poetycki, ściśle związany z fenomenem indywidualności twórczej, choć oczywiście każdą podobną indywidualność kształtuje środowisko społeczno-kulturowe, w którym jest osadzona. Drugim z kolei jest wymiar kognitywny, czyli poznawczy, mający wyjątkowe znaczenie dla antropologicznie rozumianych badań nad językiem i kulturą. W centrum uwagi w niniejszej pracy znajduje się właśnie poznawczy i systemowy (kulturowo i społecznie uwarunkowany) wymiar tekstu potocznego.

Pierwszy rozdział rozprawy ma za zadanie w miarę dokładne określenie kategorii „potoczność”. Stanowi on próbę udzielenia odpowiedzi na następujące pytania: Jaka jest różnica między tekstami potocznymi a resztą tekstów? Jaka zachodzi relacja między tekstem potocznym a folklorem narracyjnym?

Drugi rozdział poświęcony jest relacji między systemem językowym i obrazem świata rozumianym jako doświadczana rzeczywistość. Celem, który ma do spełnienia ten fragment pracy, jest zaprezentowanie języka jako podstawowego warunku poznania. Centralną kategorię tej części rozprawy stanowi dyskurs rozumiany jako sfera wzajemnych oddziaływań między językowym i kulturowym systemem (*langue*) oraz tekstem rozumianym jako jego realizacja (*parole*). Dla metodologii przedstawionych badań najważniejsze znaczenie ma wskazanie różnicy między językowym systemem jako takim a tą jego częścią, która bezpośrednio przekłada się na formę potocznych tekstów i na sposób ich odczytywania, czyli na ich obiegową treść.

Trzeci rozdział poświęcono problematyce relatywizmu językowego i kulturowego. Jeśli elementem teorii dyskursu jest teza o jego zmienności, wydaje się konieczne postawienie w tym kontekście pytania o limity owej zmienności. Chodzi również o określenie, w jakim stopniu językowo i kulturowo konstruowany obraz świata jest „obrazem”

arbitralnym, a w jakim stopniu stanowi przejaw postulowanej przeddoświadczeniowej rzeczywistości. Inaczej mówiąc, w rozdziale poruszam kwestię stopnia, w jakim obraz świata jest reprezentacją języka i kultury (rozumianych jako w miarę zazębiające się porządku symboliczne, lub też semiotyczne systemy), a w jakim stanowi reprezentację samej postulowanej „obiektywnej” czy intersubiektywnej rzeczywistości. Frapujące pytanie o przygodność języka i kultury ma znaczenie kluczowe nie tylko dla antropologii, nieobce jest również językoznawstwu, czego dowodzi etnolingwistyka inspirowana pracami W. von Humboldta, E. Sapira i B.L. Whorfa, czy też kwestia arbitralności w strukturalizmie F. de Saussure’a, zrelacjonowana między innymi przez T. de Maura (SAUSSURE DE 1996: 381—428).

W czwartym rozdziale poruszono kwestię kategoryzacji, wokół której osnuta jest cała argumentacja pracy. Próbuje tutaj wykazać, że teorię kategoryzacji, która w ramach językoznawstwa kognitywnego wiązana bywa z płaszczyzną leksykalną języka, można zastosować również do określania szerszych jednostek języka — czy to sądu (opinii), czy też samej narracji. Narrację można rozumieć jako „porządkowanie” fragmentów doświadczanej rzeczywistości przez fabułę w drodze transformowania doświadczonych treści w „łańcuchy” zdarzeń, uporządkowane przez relacje przyczynowo-skutkowe, kształtujące się pod wpływem specyficznego systemu, charakterystycznego dla każdego gatunku narracyjnego. Przyjmujemy, że podobny proces, który polega na **wybiórczym zapominaniu** i który w semiotyce określany bywa mianem semiozy, można uważać za przypadek kategoryzacji udostępniającej świat człowiekowi dzięki względnemu uproszczeniu i unieruchomieniu tegoż świata. Jeśli rozumieć kategoryzację w ten właśnie sposób, za jej specyficzny przypadek uznać można — oprócz reprezentacji doświadczanej rzeczywistości w postaci potocznej narracji — również kluczową dla teorii folkloru pamięć. Przejawem tendencji do kategoryzacji jest między innymi oparty na twórczym zapominaniu proces folkloryzacji tekstu czy idealizacji bohatera w folklorze, jest nim także formuliczność tekstu oraz w miarę trwała morfologia, którą odznacza się zwłaszcza bajka magiczna (PROPP 1999). Formą kategoryzacji rozumianej jako proces porządkowania — upraszczania i utrwalania — rzeczywistości jest wreszcie samo myślenie magiczne. To w gruncie rzeczy podstawowa propozycja przedstawianej pracy.

Problem relatywizmu językowego i kulturowego, który dotyczy teorii kategoryzacji, odnosi się w równym stopniu do konstruowania fabuły, czyli „przekładu” w miarę różnorodnego i zmiennego świata doświadczanego, na trwały i względnie uporządkowany świat przedstawiony. Mechanizmy potocznego konstruowania fabuły mogą być

stosunkowo zróżnicowane. Mówiąc inaczej: odtwarzanie bezpośredniej reprezentacji świata w narracji zawsze nosi znamiona wybiórczości i wynalazku (czyli zapominania tego, co było), znamiona fabulacji. Podobnym procesem rządzi określony kod, rozumiany jako dyskursywnie uwarunkowane reguły budowania obrazu świata. Fakt, że świat przedstawiony jakiegokolwiek narracji nigdy nie jest dokładnym odbiciem świata doświadczanego, lecz zawsze tylko jego mniej lub bardziej udaną reprezentacją, nasuwa podstawowe pytanie o kolektywnie uwarunkowane czy utrwalone mechanizmy tworzenia owych reprezentacji. Kluczowym kodem, czyli systemem porządkującym, którego przejawy stanowią przedmiot niniejszej pracy, jest magia, rozumiana jako działaniowy i poznawczy system oraz jako określona wykładnia świata. Daje ona człowiekowi — często złudne — przeświadczenie, że potrafi niemal wszystko wytłumaczyć i przewidzieć, że zdoła w pełni kontrolować swoją teraźniejszość i przyszłość.

Piąty rozdział podejmuje problem wzajemnej przekładalności teorii kategoryzacji, wypracowanej w ramach kognitywizmu, oraz teorii semiozy, kluczowej dla semiotyki, w której ramach równie ważnym zagadnieniem jest językowe i kulturowe konstruowanie rzeczywistości.

Szósty rozdział stanowi kontynuację problematyki relatywizmu językowo-kulturowego. Jego celem jest wskazanie w miarę uniwersalnych elementów w obrazie świata oraz ich wykładników językowych. Uniwersalizm tych elementów może wynikać z samych warunków ludzkiego bycia w świecie i z praw rządzących ludzkim poznaniem. Za przykład służyć tu metafory orientacyjne (góra — dół, przód — tył). Na ich uniwersalizm wskazali G. Lakoff i M. Johnson. Metafora i metonimia ważne są dla niniejszego wywodu jeszcze z tego względu, że stanowią kognitywną podstawę praw magii (prawa podobieństwa i prawa styczności), sformułowanych przez J.G. Frazera. Fakt, że ludzkie poznanie zawsze cechuje kierunek od konkretnego do abstraktu, przekłada się na teorię symbolu, którego istota sprowadza się do wielości znaczeń skoncentrowanych wokół jednego znaczenia wyjściowego. Rozdział ma również za zadanie unaocznić fakt, że symbol, rozumiany jako określony znaczeniowy inwariant — uniwersalny w tym sensie, że w różnym stopniu przekraczający granice poszczególnych języków i kultur — może być tłumaczony fenomenologicznie zwróceniem uwagi na relatywnie uniwersalny wymiar uwarunkowań ludzkiego życia w świecie (*conditio humana*).

Siódmy rozdział ma na celu zbadanie jednostek różnych poziomów języka, które cechuje wzajemna przekładalność. Chodzi — mówiąc dokładniej — o strukturalne podobieństwa między obrazami (konotacjami) towarzyszącymi pojęciom języka naturalnego, wypowiedzeniami

(sądami) oraz narracjami. Można pod tym względem mówić o związanych z sobą znaczeniowo trzech płaszczyznach językowego systemu: stereotypu jako powtarzalnego i uproszczonego obrazu rzeczywistości na poziomie słowa, obiegowego sądu i obiegowej narracji. Stereotyp pokazano tu jako niezbywalny warunek wszelkiego poznania i komunikacji, będący zarazem warunkiem i wynikiem kategoryzacji. Powtarzalność i formuliczność sądów i tekstów, stanowiąca również efekt kategoryzacji, nie jest zaś niczym innym, jak tylko przejawem systemowego charakteru języka i kultury, rozumianych jako warunek istnienia uporządkowanego kosmosu, sfery poznawczego komfortu i bezpieczeństwa.

Ósmy rozdział poświęcono relacji między narracją i pamięcią. Jego najważniejszą propozycją jest teza, że pamięć to specyficzny przypadek kategoryzacji. Obiegowe narracje na temat przeszłości mogą dzięki kolektywnie uwarunkowanemu zapomnieniu, towarzyszącemu każdemu procesowi zapamiętywania, funkcjonować jako esencjalne medium enkulturacji i konstruowania tożsamości, jako medium komunikacji społecznej, w której ramach realizuje się społeczny czy środowiskowy konsensus. Polega on na posługiwaniu się w miarę jednolitymi systemami znaczenia, czyli systemami konstruowania sensu. Konkluzje poczynione w tym rozdziale pozwalają uznać, że kategoryzacja ma charakter stopniowalny. Wprawdzie wypowiedzi językowo-kulturowe uczestniczą w zauważaniu wszelkich „faktów”, niemniej jednak ich dominację w mniejszym lub większym stopniu ogranicza zmysłowo postrzegana rzeczywistość. Im mniej bezpośredniego kontaktu z rzeczywistością — choćby dlatego, że jest ona w różnym stopniu odległa w przestrzeni lub w czasie, tym wyraźniejsza staje się dominacja językowo-kulturowych wypowiedzi w jej odtwarzaniu.

Człowiek żyje w świecie, który jawi mu się jako sprawdzony przez innych ludzi, między innymi przez jego przodków, krewnych, towarzyszy. Jest zatem także skazany na narracyjne relacje anonimowych świadków różnych zdarzeń oraz na mediację licznych pośredników, za pomocą których owe narracje do niego docierają. Światotwórcza działalność języka i kultury jest najmniej wyraźna — choć niewątpliwie obecna — w sferze bezpośrednio doznawanej rzeczywistości. Wyraźniejszą postać ma w sferze autentycznych doświadczeń odtworzonych w narracji, a jeszcze wyraźniej przejawia się w sferze rzekomego doświadczenia drugiej osoby, odtworzonego w narracji, która przeszła przez kolektywny „filtr” uczestników łańcucha nadawczo-odbiorczego.

Dziewiąty rozdział stanowi praktyczne rozwinięcie sformułowanej wcześniej (w drugim rozdziale) tezy, że językowy obraz świata ma charakter wielowarstwowy, skomplikowany, heterogeniczny, czasem we-

wewnętrznie sprzeczny oraz że JOS i obraz świata niekoniecznie muszą w pełni wzajemnie się na siebie przekładać. Konkluzją tego rozdziału jest ostrzeżenie przed odtwarzaniem systematyczności porządku językowo-kulturowego, bez uwzględniania obecnych w nim „szczelin”, „pęknięć”, paradoksów, niekonsekwencji. Podstawą źródłową, którą poddano tu analizie, są materiały folklorystyczne i etnograficzne zebrane na terenie Śląska Cieszyńskiego.

W dziesiątym rozdziale przedstawiono magię jako poznawczy i działaniowy system, rzutujący na procesy kategoryzacji, które dokonują się w jego ramach. Za środek wprowadzenia czytelnika do problematyki magicznego myślenia oraz mowy magicznej wykorzystane tu zostały — oprócz klasycznych prac J.G. Frazera, M. Maussa, B. Malinowskiego i innych autorów — propozycje M. Eliadego oraz A. Guriewicza, które prymarnie nie bywają kojarzone z teorią magii.

Jedenasty rozdział stanowi prezentację praktycznego zastosowania zasady, według której język jest źródłem wiedzy o człowieku. Na podstawie analizy cieszyńskich tekstów gwarowych autor próbuje wyłonić ujawniające się w nich elementy i sedymenty (relikty) magicznego myślenia, a następnie stara się odtworzyć tę część „gramatyki narracji” (KRAWCZYK-WASILEWSKA 1986: 169) badanych tekstów, która wykazuje związek z myśleniem magicznym. Analizę tekstów poprzedza skrótowe zasygnalizowanie terenu, z którego pochodzą badane teksty, jak również teoretyczne uwarunkowania i zasady interpretacji owych tekstów. Specyfika Śląska Cieszyńskiego, z którego pochodzą analizowane materiały, nie ma bezpośredniego znaczenia dla prezentowanej tu argumentacji, jeśli przyjąć, że przedmiotem niniejszych zainteresowań jest zjawisko, które przekracza granice kultur, narzeczy czy języków narodowych. Nieoceniona wartość wybranego terenu badań tkwi przede wszystkim w ogromnym dorobku zajmujących się nim folklorystów, którzy dostarczają wszystkim zainteresowanym wyjątkowo bogatej i usystematyzowanej bazy materiałowej. Świadomie więc skorzystano zarówno z tekstów zapisywanych przez cieszyńskich folklorystów od połowy XX wieku, jak i z tekstów pozyskanych w drodze badań terenowych stosunkowo niedawno, by wykazać relatywną żywotność badanych zjawisk.

Zakończenie, będące podsumowaniem badań właściwych, potwierdza tezę, że myślenie magiczne jest nie tylko systemem znaczeniowym, który rzutuje na habitualne kierunki kategoryzacji, dokonywanej przez swych nosicieli, lecz że może być również rozpatrywane jako jeden z przejawów tendencji do kategoryzacji; tendencji do racjonalizacji świata i obcych czy własnych zachowań w tym świecie, do podporządkowania świata językowi; tendencji do *kosmosu* rozumianego

jako sfera przewidywalności i sensu, nawet jeżeli ceną, którą przychodzi za uzyskany w ten sposób *kosmos* (czyli „porządek”) zapłacić, jest czasem iluzja czy autoiluzja. Warto w tym kontekście nadmienić, że nie dotyczy to bynajmniej tylko i wyłącznie człowieka funkcjonującego w ramach kultury zdominowanej przez magię. Dotyczy to — w mniejszym lub większym stopniu — człowieka jako takiego.

Mam miły obowiązek podziękowania za wieloletnią pomoc, jak również za krytyczne uwagi do roboczych wersji tekstu Panu Profesorowi Danielowi Kadłubcowi. Za krytyczne uwagi do dwóch początkowych rozdziałów dziękuję Panu Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu. Za dyskusje, w których trakcie dojrzywała koncepcja niniejszej pracy, oraz za różne formy pomocy składam podziękowania Vítowi Pokornému, Jaroslavie Gajdošovej, Michaeli Peroutkovej i Alešowi Bláhovi. Za skanowanie i przenoszenie materiałów archiwalnych do wersji elektronicznej dziękuję Lukášowi Horákowi. Władzom Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach dziękuję za roczny urlop naukowy, który umożliwił mi dokończenie pracy. Za niepowtarzalną atmosferę, w której mogłem pracować nad poszczególnymi rozdziałami, dziękuję Kolegom z byłej Katedry Folklorystyki Ogólnej i Stosowanej w Cieszynie. Zaznaczam jednocześnie, że żadnej z wymienionych tu osób ani instytucji nie należy obarczać odpowiedzialnością za pozostałe w tekście ewentualne błędy i uchybienia.

Rozdział pierwszy

Folklor narracyjny jako tekst potoczny i jego kognitywny wymiar

Jeżeli przyjąć, że potoczne narracje, będące przedmiotem niniejszych analiz ze względu na zawarte w nich elementy magii, są przypadkiem tekstu folkloru, trzeba na samym wstępie owo pojęcie dokładniej określić. Termin „folklor” rozumiem jako specyficzny przypadek potocznego tekstu, którego nie da się w wystarczający sposób zdefiniować w drodze określenia jego przedmiotu czy też podmiotu, lecz tylko dzięki określeniu sposobu jego funkcjonowania. Mówiąc inaczej: folklor trudno zdefiniować ze względu na jego **przedmiot**, czyli ze względu na jego zakresy tematyczne, gdyż te z biegiem czasu mogą się zmieniać. Dowodzi tego między innymi fakt, że wykaz wątków folkloru, które prezentują A. Aarne (AARNE 1910), S. Thompson (THOMPSON 1964) czy J. Krzyżanowski (KRZYŻANOWSKI 1962), różni się od wątków wykazanych w późniejszych zbiorach J.H. Brunvanda (BRUNVAND 1981), R.W. Brednicha (BREDNICH 1990; BREDNICH 1996), D. Czubali (CZUBAŁA 1993; CZUBAŁA 1996; CZUBAŁA 2005) czy P. Janečka (JANEČEK 2006). Tekst folkloru może odnosić się do jakiejkolwiek sfery rzeczywistości, do jakiegokolwiek jej fragmentu — może dotyczyć zarówno zjawisk minionych (narracje dotyczące tego, „jak to dawniej bywało”), współczesnych, jak i przyszłych (przepowiednie na temat „końca świata”); tak samo sfery prywatnej (sagi rodzinne), jak i publicznej (teorie spiskowe — choćby temat *new world order*, który jako epifenomen globalnego kryzysu ekonomicznego pojawia się coraz czę-

ściej w portalu youtube.com) (por. PANCZOVÁ 2005); magii i demonologii, jak i nauki oraz związanych z nią rewelacyjnych technologii¹ czy paranauki (ufologii, parapsychologii).

Folkloru nie udaje się też zdefiniować za pomocą określenia jego **podmiotu**, czyli jego nosiciela². Kategoria *ludu*, która w ramach paradygmatu romantycznego wyznaczała zakres funkcjonowania folkloru (KRAWCZYK-WASILEWSKA 1986: 10), nie zdaje już dziś egzaminu, zwłaszcza że najżywotniejszy współcześnie gatunek folkloru narracyjnego, jakim jest legenda miejska (CZUBALA 1993: 7), nie zna żadnych granic społecznych, które wyznaczałyby zakres jej transmisji (JANEČEK 2006: 324). Nosicielem współczesnego folkloru jest — w różnym nasileniu — każdy człowiek jako uczestnik kultury ludowej lub też popkultury, rozumianej jako późniejsza postać kultury ludowej, która odznacza się w miarę **masowym charakterem** (KRAWCZYK-WASILEWSKA 1986: 44—45). Nosicielem folkloru jest każdy człowiek jako nosiciel ogólnie podzielanych przyzwyczajęń komunikacyjnych i poznawczych, stereotypów (uproszczonych obrazów rzeczywistości), upraszczających sądów (na przykład maksym i przysłów) czy narracji.

Nie w pełni adekwatne okazuje się też określanie folkloru za pośrednictwem jego **gatunków**, gdyż po pierwsze, jego gatunki mogą ulegać przemianom, po drugie, tylko część gatunków folkloru cechuje się zobiektywizowanym charakterem w tym sensie, że jego nosiciele potrafią je rozpoznawać. Jak wykazał J. Krzyżanowski w polemice z S. Thompsonem, ta sama narracja może uchodzić albo za bajkę czy podanie, jeśli jej nosiciel rozpoznaje wątpliwy czy też jawnie fikcyjny charakter jej świata przedstawionego, albo z kolei za prawdziwe, autentyczne, niebudzące najmniejszej wątpliwości zrelacjonowanie „obiektywnej” rzeczywistości. Oznacza to, że jako gatunek folkloru ową narrację rozpozna najwyżej folklorysta, w każdym razie nie jej nosiciel

¹ W tym kontekście wystarczy wspomnieć o popularnych teoriach spiskowych na temat archiwów i laboratoriów CIA przechowujących UFO, które miały się rozbić na terenie Ameryki, a nawet ciała pozaziemskich członków załogi tych statków — teoriach wykorzystywanych (a w efekcie podtrzymywanych w społecznym obiegu) w produkcji filmowej (serial *The X Files* C. Cartera, film *Independence Day* R. Emmericha itp.). Według innych potocznych narracji w laboratoriach CIA miał powstać wirus powodujący AIDS, stworzony jako broń biologiczna (CZUBALA 1993: 85). Jeśli przyjąć, że popularna produkcja filmowa jest swoistą ekstensją potocznej wiedzy i popularnych fantazji, można również wspomnieć o „laboratoryjnych zombies”, czyli o umarłych wzbudzanych do połowicznego życia — czy to w drodze frankensteinowskiej transplantologii, czy też za pomocą trioxinu, gazu, który miał być wyprodukowany do celów wojсковych (*The Return of the Living Dead* D. O'Bannon), albo jeszcze innych substancji chemicznych, wynalezionych w laboratoriach (*Re-Animator* S. Gordona i inne).

² „Należy ostatecznie zrezygnować z wiejskiego wyróżnika socjologicznego, jako podrzędnego w ogólnym, teoretycznym definiowaniu folkloru” (KOWALSKI 1990: 111).

(KRZYŻANOWSKI 1980a: 237—238). Problem polega na tym, że zawsze, gdy stykamy się z **fikcją realistyczną** (KADŁUBIEC 1999: 63—69) — czyli z faktem, że informacja przekazywana w trakcie transmisji „z ust do ust” (albo też „z ust do mediów i z mediów do ust”) uchodzi za obiektywną w tym sensie, że tekst cechuje wierzeniowy charakter — mamy do czynienia z nieuświadamianym tekstem folkloru, co sprzyja podprogowym, czyli niezauważalnym, transformacjom jego gatunków. Gatunki folkloru, które cechuje fikcja realistyczna, są — powtórzmy — dla nosiciela folkloru niezauważalne. Jak podkreśla J.H. Brunvand (w cytacji P. Janečka), własnego folkloru jesteśmy świadomi tak samo mgliście, jak reguł gramatycznych własnego języka (JANEČEK 2006: 324). Człowiek, zapominając o języku i jego regułach (a także o kulturze i jej regułach), kieruje swą uwagę na „fakty”, a nie na formę, w jakiej mu się one przedkładają, co można za H.-G. Gadamerem nazwać *samozapomnieniem języka* (GADAMER 1999: 22—29). „Samozapomnienie języka” to w gruncie rzeczy nic innego, jak realizm językowy, nazywany też *mitem muzeum*, polegający na kierowaniu uwagi na „obiektywne zjawiska” i na jednoczesnym zapominaniu o problemie językowo i kulturowo uwarunkowanego konstytuowania się (albo też „konstruowania”) owych zjawisk. Chodzi — mówiąc inaczej — o przekonanie, że człowiek mówieniem przykleja słowa-etykiety do zjawisk o charakterze przedjęzykowym i przedkulturowym albo też do zjawisk niezależnych od języka i od kultury (WEISGERBER 1971a: 33—39; por. KAJFOSZ 2001: 12—14; PEREGRIN, red., 1998: 21).

Gatunki folkloru można by w tym sensie przyrównać do liter w czytanej gazecie: zwykły czytelnik, mimo to, że czyta, nie zauważa poszczególnych liter. Ślizga wzrokiem po wersach, kierując swą uwagę na „fakty”, które go interesują. Folklorysta zaś to — metaforycznie rozumiany — korektor, który musi ograniczyć swe zainteresowanie „faktami”, musi ograniczyć swe zafascynowanie światem przedstawionym i poświęcić uwagę poszczególnym gatunkom narracji rozumianym jako „litera”. Odnaczają się one bowiem zawsze określonym stylem oraz kompozycją, rzutującymi na przedstawiane „fakty”. Poznawczy dystans, o którym tu mowa, określany jest w fenomenologii mianem *redukcji fenomenologicznej*. Polega ona w tym wypadku na ujęciu w nawias „faktów”, które skądinąd są fascynujące w tym sensie, że przyciągają uwagę człowieka, zapominającego w rezultacie o formie, w jakiej mu się przedstawiają (por. SOKOL 2002: 90; VAŇKOVÁ 2007: 29). Analogicznie do korektora, który olśniony (a ściślej: oślepiiony) treścią tekstu, przeoczy błąd literowy, zdarza się nieraz samemu folklorystcie, że nie rozpozna zasłyszanej sensacyjnej informacji jako tekstu folkloru; mało tego, dopóki nie rozpozna w niej gatunku folkloru,

sam nieświadomie może uczestniczyć w jego transmisji (JANEČEK 2006: 323). Może to dowodzić faktu, że przedteoretyczne bycie w świecie zawsze jest czymś pierwotnym, a krytyczne kwestionowanie naocznych zjawisk językowych — czymś wtórnym. Może to również świadczyć o istnieniu realizmu językowego, który da się interpretować jako władza języka sprawowana nad człowiekiem.

Wcześniej wspominałem, że jednoznacznym kryterium, które pozwala określić zjawisko folkloru, a co za tym idzie, odróżnić tekst folkloru od reszty tekstów, jest sposób, w jaki folklor funkcjonuje. Kluczowej roli w orzekaniu o przynależności tekstu do gatunków folkloru nie odgrywa pytanie, jakie zawiera treści, lecz raczej pytanie, w jakim stopniu owe treści odpowiadają perspektywom, przekonaniom i strategiom działania powszechnym wśród członków określonej społeczności językowo-kulturowej (albo wśród członków określonego środowiska), w której ramach tekst się pojawia. Podstawowe kryterium orzekania o przynależności tekstu do folkloru sprowadza się zatem do pytania, w jakiej mierze treści zawarte w tekście zdomowione są w świadomości członków danej społeczności, w jakim stopniu są one przez nich podzielane i odtwarzane. Pod tym względem można się odwołać do niestracającej niczego ze swej aktualności pracy P. Bogatyriewa i R. Jakobsona *Folklor jako specyficzna forma twórczości* (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973). Według wymienionych autorów za tekst folkloru można uznawać wyłącznie tekst, który został „wprowadzony do społecznego obiegu” i nadal stanowi jego część (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 29); tekst, który został „zaakceptowany przez zbiorowość” (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 32).

Zadomowienie się tekstu w świadomości sprowadza się do jego bardziej lub mniej dokładnego reprodukowania, czyli **powtarzania**, określonych form czy struktur znaczeniowych (BARTMIŃSKI 2007: 50; por. KOWALSKI 1990: 119; KRAWCZYK-WASILEWSKA 1986: 65—66)³, co przekłada się na jego konwencjonalny i w miarę systematyczny charakter w sensie zbliżenia do sfery *langue*. Z tego też względu kluczowym wyznacznikiem — czyli *definiendum* — folkloru jest wierność wobec określonych wzorców tekstu (NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2007: 43—105; SULIMA 1976: 11—12), które siłą rzeczy rzadko ulegają wśród nosicieli folkloru obiektywizacji, rzadko są przez nich zauważane. S. Niebrzegowska-Bartmińska pod pojęciem *wzorzec* rozumie „pojęciowy schemat tekstu, na który »orientuje się« zarówno nadawca w procesie wypowiedzania tekstu, jak też słuchacz w procesie jego ust-

³ Powtarzanie całych sekwencji tekstu nazywane jest formulicznością, powtarzanie struktur znaczeniowych tekstu, rozumianych jako uproszczone obrazy rzeczywistości, określa się mianem stereotypowości.

no-pamięciowego odbioru, schemat, który staje się normą dla komunikujących się użytkowników języka — nadawców i odbiorców, i służy jako wskazówka orientująca obie strony komunikacji społecznej” (NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2007: 104). Wyrazistość owych wzorców jest — według wymienionej autorki — „wprost proporcjonalna do stopnia stabilizacji tekstu w procesie społecznego przekazu (tj. w procesie jego »folkloryzacji«). Jedynie teksty o silnych wzorcach — określane mianem kliszowanych lub stereotypowych — mają szansę przetrwać w społecznej pamięci i społecznym obiegu” (NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2007: 105; por. SULIMA 1980: 98—99, 113, 122).

Na marginesie koncepcji wzorca jako kluczowego wyznacznika folkloru i tekstu potocznego w ogóle warto odnotować, że folklor trzeba rozumieć jako zjawisko, które ulega przemianom w takim samym sensie, jak ludzka mentalność, rozumiana jako „struktura długiego trwania” (KOWALSKI 2000a: 18; LE GOFF 2007: 14), albo równoznaczny z systemem kulturowym paradygmat poznawczy (FOUCAULT 1977; FOUCAULT 2000). Przykładem tego mogą być wspomniane już przemiany wątków i gatunków folkloru, między innymi demityzacja, polegająca na transformacji mitu (opowieści wierzeniowej, czyli „realnej”) w bajkę rozumianą jako gatunek fikcyjny (SIROVÁTKA 2002: 54), jak również transformacja podania w bajkę (KRZYŻANOWSKI 1980a: 237—238) i przejęcie jego funkcji informowania o zaskakujących — niemniej jednak „rzeczywistych” — zdarzeniach przez inne gatunki tekstu, na przykład legendę miejską.

Tekst folkloru, w odróżnieniu od literatury pięknej, odznacza się ściśle systemowym charakterem, wykazując cechy *langue*, czyli cechy kodu językowego i kulturowego: „[...] zasadnicza różnica między literaturą ludową i literaturą pisaną polega na tym, że tę pierwszą charakteryzuje orientacja na *langue*, a tę drugą orientacja na *parole*” (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 34)⁴. Ze względu na to, że reprodukcja tekstu może być bardziej lub mniej dokładna, można mówić o jego wariantywnym charakterze, zaznaczając, że podstawą każdego wariantu folkloru zawsze jest określony hipotetyczny inwariant, czyli coś, co się powtarza (KRAWCZYK-WASILEWSKA 1986: 29). Wariantywność, rozumianą

⁴ Systemowym charakterem odznaczają się również teksty literackie. Właśnie ze względu na systemowy charakter tekstu literackiego można mówić o jego przynależności do określonej epoki, której wyznacznikiem jest specyficzna wizja świata, dominująca w określonym środowisku w konkretnym czasie. Systemowy charakter folkloru jest — w porównaniu z tekstami literatury pięknej — łatwiej rozpoznawalny i bardziej nasilony w tym rozumieniu, że kolektywność, sprowadzona do uwarunkowań społecznych nadawcy, góruje w nim nad indywidualnością twórczą, która w dziele literackim odgrywa wyraźniejszą rolę niż w folklorze.

jako **niepełna powtarzalność**, można jednocześnie uważać za wyraz ludzkiej kreatywności, za wyraz poetyckiego ducha uwarunkowanego powszechnie podzielanym systemem językowo-kulturowym. Stwierdzenie, że tekst folkloru jest w porównaniu z tekstami literatury pięknej (albo z tekstami naukowymi) powtarzalny i powszechnie zrozumiały, można więc zastąpić stwierdzeniem, że ma **stereotypowy charakter** (ŁUGOWSKA 1981: 16) albo **kliszowany charakter** (BARTMIŃSKI 2007: 50; NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2007: 104). Ów fakt nie przeczy bynajmniej założeniu o kreatywnym obchodzeniu się ze stylem i z kompozycją tekstu w ramach twórczości folklorystycznej, co jest uzależnione od indywidualnych uzdolnień nadawcy — kreatywnym jednakże tylko w zasięgu, na jaki pozwala system rządzący danym gatunkiem, jak również formami jego pojawiania się w określonych kontekstach życia codziennego czy świątecznego. Mówiąc inaczej: tekst folkloru jest odtworzeniem określonego wzorca, niemniej jednak odtworzeniem, które pod względem poetyckim może być w miarę oryginalne, czego dowodem są występujące w folklorze warianty. Definicja folkloru powinna więc uwzględniać fakt, że oprócz realizacji określonego wzorca równie ważnym wyznacznikiem folkloru jest jego wymiar twórczy, wymiar poetycki. Pod pojęciem folkloru proponuję w związku z tym rozumieć **potoczny (zhabituizowany, stereotypowy) tekst, który pełni funkcję poetycką**⁵.

Gdyby spróbować dokładniej określić, na czym polega „wprowadzenie tekstu do społecznego obiegu” (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 29), można by stwierdzić, że obecność tekstu w społecznym obiegu jest równoznaczna z jego łatwością zrozumiałością. Jeżeli tekst jest w ramach mniejszej lub większej społeczności **powszechnie zrozumiały**, oznacza to, że stanowi bezpośredni wyraz jej kodu językowo-kulturowego, rozumianego nie tylko jako język, lecz również jako związany z nim system wyobrażeń i zachowań towarzyszących owym wyobrażeniom. Powtarzalność i powszechna zrozumiałość tekstu folkloru mają charakter korelacyjny i wzajemnie się warunkują: w ramach określonej społeczności komunikacyjnej może się — w bardziej lub mniej zmiennej postaci — powtarzać tylko tekst zrozumiały. Zrozumiały jest zaś właśnie dzięki swej reprodukcji i związanemu z nią upowszechnieniu. Treści folkloru utrwalają się w ten sposób w świadomości ludzi

⁵ Pojęcie tekstu można przy tym rozumieć albo w sensie *stricte* językowym, albo w szerszym semiotycznym, czyli jako sekwencję znaków, co pozwala zmieścić w jego granicach również folklor muzyczny. Chodzi o to, że w semiotyce pojęcie tekstu ma dwa znaczenia: węższe znaczenie, w którym tekstem jest *sekwencja znaków językowych*, i szersze znaczenie, w którym tekstem jest *sekwencja znaków* jako takich — nie tylko językowych.

składających się na określoną społeczność komunikacyjną, choćby tylko na określone środowisko, na przykład zawodowe.

Tekst folkloru należy pod tym względem uznać za bezpośrednią aktualizację systemu, który nierozdzielnie wiąże się ze świadomością społeczną: „[...] w twórczości ludowej relacja między dziełem a jego aktualizacją, czyli tzw. wariantami powstającymi w rezultacie kolejnych wykonani, jest analogiczna do relacji *langue* i *parole*. Dzieło literatury ludowej⁶ podobnie jak *langue* jest ponadindywidualne i istnieje wyłącznie potencjalnie, jako kompleks określonych norm i tendencji, kanwa aktualnej tradycji, którą wykonawcy wypełniają indywidualną twórczością (postępując tak samo, jak postępują twórcy *parole* do *langue*). Indywidualne innowacje językowe (analogicznie w literaturze ludowej) stają się faktami społecznie istotnymi — faktami *langue* (resp. elementami dzieła literatury ludowej) — o tyle, o ile odpowiadają wymagom zbiorowości i są zgodne z prawidłowościami ewolucji *langue* (resp. literatury ludowej)” (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 33). Zdaniem J. Ługowskiej, „jako *differentia specifica* tekstu folkloru wymieniana jest zazwyczaj jego przynależność do abstrakcyjnego, istniejącego potencjalnie w świadomości mówiących, systemu języka, nie zaś do porządku mowy, tak jak dzieje się to w przypadku tekstów autorskich, literackich” (ŁUGOWSKA 2002: 303). Jeszcze inaczej wyraża to W. Krawczyk-Wasilewska, wedle której wykonawca „zawsze bierze pod uwagę — często mimowolnie⁷ — wiedzę tej grupy, przywiązanie do autorytetów, symboli, rytuałów, tradycji oraz norm etycznych i zbiorowego światopoglądu panującego w owej społeczności. W tym wypadku indywidualny akt twórczy (często w postaci reprodukcji, zawsze jednak akt wykonawczy) łączy się z poglądami, emocjami zbiorowości, wyrażając jej kolektywną ideologię” (KRAWCZYK-WASILEWSKA 1986: 27).

W ramach odtwarzania, czyli aktualizowania systemu za pośrednictwem nadawanych i odbieranych tekstów, szansę na zapamiętanie, a następnie kolejne odtwarzanie ma wyłącznie taki tekst, który jest zrozumiały, czyli tekst nieodbiegający zbytnio od obrazów rzeczywistości składających się na system, za którego pośrednictwem dany tekst odbiorca odczytuje. Niezrozumienie pociąga za sobą „śmierć” tekstu jako komunikatu w tym sensie, że jego odbiorca nie staje się jego kolejnym nadawcą. Taka sytuacja zachodzi wtedy, gdy tekst ma za mało punktów styčných z systemem myślenia danej społeczności. W wy-

⁶ Czyli *tekst folkloru*.

⁷ Można by wręcz stwierdzić, że wykonawca podporządkowuje się wiedzy danej grupy niemalże w pełni mimowolnie, gdyż jako jej członek nie zdaje sobie zwykle sprawy z całego systemu społecznych uwarunkowań, któremu podlega i któremu siłą rzeczy podlegają odtwarzane przezeń teksty.

padku „złego” zrozumienia danego tekstu (w wypadku jego zrozumienia niezgodnego z intencją nadawcy) ów tekst, który w ramach społecznego obiegu sam ginie, staje się w sprzyjających okolicznościach podstawą narodzin nowego, z pierwotnym tekstem mniej lub bardziej związanego, tekstu, który może wejść w system, a nawet spowodować jego transformację: „[...] jeśli stworzone przez [...] jednostkę dzieło literatury ludowej [...] okaże się z tego lub innego powodu — nie do przyjęcia dla grupy, jeśli inni członkowie grupy nie zaaprobuja go, jest ono skazane na zagładę. [...] W folklorze środowisko przystosowuje utwór do swoich upodobań, a to, co zostało odrzucone, po prostu nie istnieje jako zjawisko literatury ludowej [...], wypada z obiegu i obumiera. [...] Istnienie literatury ludowej wymaga istnienia przyjmującej go i akceptującej grupy społecznej. Podczas badania literatury ludowej należy nieustannie pamiętać, że społeczna cenzura przewencyjna jest czynnikiem podstawowym” (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 29—31). Chodzi w tym sensie o czynność cenzorską, która wykonywana bywa często nieświadomie, ponadto jej właściwym podmiotem nie jest człowiek jako jednostka, lecz jako członek zbiorowości.

Pewność co do tego, że określony tekst stanowi aktualizację obecnie funkcjonującego systemu językowo-kulturowego, że stanowi realizację systemu nieodbiegającą od reszty jego realizacji, można mieć tylko w odniesieniu do tekstu **efemerycznego**, to znaczy nietrwałego (SULIMA 1976: 7; por. ŁYSIAK 1990: 182), czyli w wypadku tekstu, którego aktualizacja opiera się nie na piśmie lub innej zewnętrznej, trwałej formie, za której pomocą można dany tekst odtwarzać niezależnie od obecnego stanu świadomości społecznej. Jeżeli aktualizacja tekstu opiera się tylko i wyłącznie na pamięci i na aktualnym zapotrzebowaniu świadomości na dany tekst, uzależniona jest od aktualnego stanu kodu językowo-kulturowego, który warunkuje ową świadomość. W wypadku tekstu uzewnętrznionego w postaci liter na papierze nie można mieć pewności, czy ów tekst w chwili zapisywania był na szerszą skalę odtwarzany — czyli upowszechniony — a co za tym idzie, czy był powszechnie zrozumiały, czy reprezentował w chwili swego utrwalania upowszechnione społecznie wyobrażenia, postawy, sposoby działania, normy, wartości.

Konwencjonalność tekstu nie jest trwała. Często miewa czasowy, koniunkturalny charakter. Tekst, który był tekstem folkloru wczoraj, nie musi być nim dziś. Jeśli dany tekst utraci swój powtarzalny, powszechny, czyli systemowy, charakter, stając się **reprezentacją wcześniejszego stanu twórczości folklorystycznej**, nie będzie to już folklor, lecz folkloryzm (SIROVÁTKA 2002: 51—52). Współczesną reprezentację wcześniejszego folkloru można zresztą uznać za najczęstszy

przypadek folklorizmu. Odnosnie do żadnego tekstu, który miał konwencjonalny charakter w chwili swego utrwalenia, nie można mieć pewności, że zachował ów konwencjonalny charakter. Tylko w wypadku tekstu nietrwałego, odtwarzanego za każdym razem z pamięci jego nosicieli, można mieć — pod warunkiem, że chodzi o aktualnie funkcjonujący komunikat (w różnych wariantach powtarzający się tekst) — pewność co do tego, że mamy do czynienia z tekstem folkloru w tym sensie, że ów tekst zdany jest na kompetencję komunikacyjną swych bezpośrednich nadawców i odbiorców, gdyż żyje wówczas, gdy wędruje „od wykonawcy do wykonawcy” (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 33).

Jeśli zgodzić się z tym, że kultura, tak jak wszystko inne w życiu człowieka, ulega nieustannym przemianom, trzeba przyjąć, że podobnym przemianom podlega folklor jako jeden z jej fragmentów⁸. Każda epoka ma swoje ulubione tematy, które przyciągają uwagę żyjących w niej ludzi i które w następnych epokach mogą zostać odrzucone czy zapomniane; mogą też powrócić za jakiś czas w zmienionej postaci: „[...] w rzeczywistości bowiem każde pokolenie dysponuje właściwym dla swego czasu repertuarem” (CZUBALA 2005: 29). System językowo-kulturowy podlega w tym sensie nieustannym transformacjom, a jeśli jego integralną częścią jest folklor, także on charakteryzuje się następstwem, albo raczej nawarstwianiem się na siebie epok i odpowiadających im sposobów widzenia oraz porządkowania rzeczy, które można nazywać paradygmatami poznania czy epistemami (FOUCAULT 2000: 13). Również folklor muszą cechować zmieniające się porządki poznania, według których organizowana jest wiedza i które nie mają wśród ich nosicieli zobiektywizowanego (uprzedmiotowionego) charakteru — nie są czymś, co jest przez nich rozpoznawane (KOWALSKI 2000a: 11–18). Nawet teksty folkloru, które odnoszą się do przeszłości, mają aktualny charakter pod tym względem, że opowiadają o niej zawsze przez pryzmat aktualnych potrzeb człowieka, aktualnie wyznawanych wartości, aktualnych przyzwyczajęń poznawczych, sposobów widzenia i wszystkiego, co dominuje w chwili obecnej. W przeszłość — reaktualizowaną w opowiadaniu — projektowane są w tym sensie aktualne kategorie, stanowiące przejaw paradygmatu, w którego ramach owa reaktualizacja się dokonuje⁹. Można zatem

⁸ „Ludzki świat to rzeczywistość historycznie, kulturowo i społecznie zmienna, to właśnie kulturowy fenomen” (KOWALSKI 1990: 8).

⁹ Przynajmniej częściowego projektowania aktualnej wizji świata w przeszłość i niedostrzegania w reliktach przeszłości tego, co dostrzegał w nich tworzący je człowiek, nie może się w pełni wystrzec nawet poznanie naukowe (KOWALSKI 2000a: 21).

stwierdzić, że przeszłość, która z perspektywy boskiej jest jedna i obiektywna, z perspektywy ludzkiej jest subiektywna w tym sensie, że „ma swoją historię” — przedstawiciele każdej epoki patrzyli na siebie i na minione epoki trochę inaczej (LE GOFF 2007: 37). Pod tym względem głośna od drugiej połowy XX wieku historia mentalności zązębia się z historią folkloru, jeśli za P. Kowalskim przyjąć, że pospolitość jest formą, w jakiej przejawia się standard, przeciętność, kulturowa norma, i że w owej normie realizuje się mentalność (KOWALSKI 2000a: 32).

Nietrwałość tekstu pozwala, by nieustannie dostosowywał się on do aktualnego stanu świadomości społecznej, czyli do stanu systemu językowo-kulturowego, który się zmienia wraz ze zmieniającym się światem i zmieniającymi się sposobami bycia człowieka w świecie. Oczywiście, system językowo-kulturowy podlega przemianom również za pośrednictwem tekstów o mniej systemowym charakterze, czyli tekstów odbiegających od reszty konwencjonalnych realizacji systemu. Czasami bowiem tekst, który wymyka się konwencji, ulega w sprzyjających okolicznościach upowszechnieniu; zyskuje systemowy charakter, wywołując tym samym określoną zmianę w systemie, jednak „jakiegokolwiek byłyby okoliczności pojawienia się określonej zmiany językowej, o jej istnieniu w sensie właściwym możemy mówić dopiero od momentu, w którym zmiana stała się faktem społecznym, czyli od chwili zaaprobowania jej przez społeczność językową” (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 29). Na przekór sformułowaniu P. Bogatyriewa i R. Jakobsona, że „absolutna władza cenzury przewencyjnej sprawia, że jakiegokolwiek przeciwstawienie się jej pozbawione jest widoków na powodzenie” (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 35), trzeba stwierdzić, że **władza cenzury przewencyjnej wcale nie jest absolutna**, przynajmniej w tym sensie, że dopuszcza, by w systemie zachodziły drobniejsze — najczęściej stopniowe czy podprogowe (a co za tym idzie, niezauważalne) — zmiany, które w efekcie mogą doprowadzić nawet do zmiany całego paradygmatu, czyli zmiany mentalności (KOWALSKI 2000a: 9—18). Efemeryczne (nietrwałe) teksty folkloru powtarzają się w ramach określonej społeczności komunikacyjnej w różnych wariantach, przy czym ich źródło w procesie transmisji z reguły się zaciera i znika. Staje się albo nieważne, albo fikcyjne w tym rozumieniu, że jest określane różnie, według aktualnych potrzeb ich nosicieli. W tym znaczeniu ma więc ono sytuacyjny charakter.

Za następny wyznacznik tekstu folkloru wypadnie zatem uznać jego **anonimowość**. Pod pojęciem anonimowości można rozumieć, po pierwsze, to, że „pierwotny” autor tekstu staje się w procesie jego przechodzenia od wykonawcy do wykonawcy nieistotny (żyje sam tekst

transmitowany wśród uczestników określonego porządku językowego i kulturowego niezależnie od jego autora, czasem nawet na przekór jego woli); po drugie, ustalenie autorstwa staje się w odniesieniu do tekstu folkloru niemożliwe ze względu na często paralelne łańcuchy nadawczo-odbiorcze, dzięki którym tekst żyje; po trzecie, do autorstwa danego tekstu może rościć sobie prawo więcej osób albo tekst może być przypisywany różnym autorom. Anonimowość pozostaje też w ścisłym związku z wymienianymi wcześniej cechami folkloru: „[...] anonimowość — tak zawsze akcentowana w rozmaitych definicjach — w istocie sprowadza się do typowości, powtarzalności, wariantowości tekstów, które z kolei przypisane są do »scenariuszy codzienności« (KOWALSKI 1990: 119).

Ostatni, kluczowy wyznacznik tekstu folkloru, który — razem z już wymienionymi — pozwala odróżnić go od reszty tekstów, to **funkcja poetycka**. Polega ona na zdolności tekstu do przyciągania uwagi do własnej formy, która w innych okolicznościach miałaby „przezroczysty”, niezauważalny charakter (JAKOBSON 1989: 86—87). Funkcja poetycka może być związana z różnymi płaszczyznami znaczeniowymi tekstu i może się przejawiać z różnym nasileniem (JAKOBSON 1989: 86). Kwestia poetyckiej funkcji tekstu folkloru sprowadza się w tym rozumieniu do kwestii stopnia i miary. Bardziej widoczna jest w pieśni ludowej, która ze względu na swój jawnie fikcyjny status świata przedstawionego stanowi wśród swych wykonawców rozpoznawalny gatunek, mniej wyrazista staje się z kolei w autentycznym (w sensie: autentycznie wierzeniowym) podaniu, legendzie miejskiej czy pogłosce, które nasuwają się człowiekowi jako „obiektywne” informacje o świecie, czyli jako teksty będące najwierniejszym odbiciem samych zdarzeń. Źródło estetycznego przeżycia może tu stanowić między innymi hiperbola jako jawna bądź ukryta metafora, będąca środkiem stylistycznym, a zarazem światotwórczym, który polega na wyolbrzymianiu, przesadzaniu, czyli swoiście poetyckim kształtowaniu świata przedstawionego.

Twórczość folklorystyczna, która odznacza się mniejszą lub większą kreatywnością pod względem poetyki tekstu — zwłaszcza pod względem tworzenia wariantów — w sensie poznawczym stanowi realizację identycznych wzorców. Jest performatywem (realizacją) tej samej w gruncie rzeczy wizji świata. Można to zaprezentować na przykładzie metafory, która w ramach folkloru jest stosunkowo utarta w tym rozumieniu, że rzadko realizuje cele poznawcze związane z przesunięciem znaczeniowym, opartym na nietradycyjnym porównaniu (GŁOWIŃSKI, OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA, SŁAWIŃSKI 1986: 447—448). Folklor jest w tym znaczeniu raczej środkiem budowania *kosmosu*, a nie jego podwa-

żania czy „dekonstruowania”, jak to się dzieje w poezji wysokiej, która wyrwa słowa z utartych kontekstów i nadaje im nowe znaczenia, poruszając się w efekcie na granicy zrozumiałości (BARTHES 2000: 266—267; DERRIDA 1993: 11—12¹⁰).

Reasumując, o folklorze można mówić jako o tekście, który cechuje:

1) **ogólna zrozumiałość** w ramach całej społeczności językowej lub tylko w ramach specyficznego środowiska (na przykład subkultury), wynikająca z konwencjonalnego charakteru tekstu;

2) **efemeryczność** (nietrwałość) i związana z nią podatność na zmiany;

3) **powtarzalność**, która jest warunkiem jakiegokolwiek wariantowości;

4) **anonimowość** w takim znaczeniu, w jakim zdefiniowana została wcześniej;

5) **funkcja poetycka**.

Pierwsze cztery wymienione cechy charakterystyczne są dla tekstu potocznego. Jeżeli w tekście stwierdzamy obecność wszystkich pięciu cech, mamy do czynienia z tekstem folkloru, rozumianym jako specyficzny przypadek tekstu potocznego.

Nie można w tym kontekście przeoczyć faktu, że identycznymi cechami charakteryzują się w mniejszym lub większym stopniu również popularne teksty, pojawiające się w mass mediach. Gdyby bowiem zwrócić uwagę na popularne teksty medialne, można by stwierdzić, że również w tym przypadku odbiorca — jako część składowa zbiorowości widzów, słuchaczy, czytelników czy internautów — wpływa na ich stan, nawet jeżeli nie zamienia się w bezpośredniego nadawcę tekstu, jak w klasycznej twórczości folklorystycznej. Chodzi o to, że tylko zmultiplikowany, masowy odbiorca jest w stanie zapewnić mediom odpowiednie dochody z reklamy. Mówiąc inaczej: wpływy z reklamy zależą od liczby odbiorców albo od odbiorcy, który liczebnie dominuje w środowisku, do którego tekst medialny jest skierowany. Znaczy to, że to właśnie szeroka rzesza odbiorców decyduje o formie i treści popularnych medialnych tekstów, a cenzura prewencyjna przyjmuje tu formę oglądalności czy poczytności pod warunkiem, że decydującym czynnikiem jest liczba widzów, słuchaczy, czytelników. Daje to podstawę do tego, by z całego ogromu medialnych tekstów wyłonić te z nich, które mają najbardziej popularny, potoczny, powtarzalny charakter, i co najmniej pod tym względem zrównać je z klasycznym folklorem słownym. Daje to podstawę do tego, by mówić o folklorze gazetowym

¹⁰ Przedmowa Miroslava Petříčka.

baż dziennikarskim (KRAWCZYK-WASILEWSKA 1986: 45—46), czy nawet o **folklorze medialnym**. Za jeden z jego gatunków można uznać wyszczególnioną w niemieckiej folklorystyce *Zeitungssage* (JANEČEK 2006: 325, 330).

Trzeba jednocześnie stwierdzić, że liczba odbiorców nigdy w odniesieniu do folkloru medialnego nie stanowi jedynego kryterium formy i treści jego komunikatów. Należy tu bowiem uwzględnić także sferę *public relations*, sprowadzającą się do różnego typu perswazji czy socjotechnik (BARAŃSKI 2001). Mówiąc o perswazji w popularnych medialnych tekstach, warto wspomnieć na przykład o posługiwaniu się plotkami i pogłoskami jako „bronią psychologiczną” podczas zimnej wojny (CZUBALA 1993: 10) czy też o „legendzie merkantylnej” albo „legendzie fiskalnej” czy „legendzie rynkowej”, wykorzystywanej w biznesie do zwalczania konkurencji (na przykład wątek martwej myszy w butelce coca-coli) (CZUBALA 1993: 78—79). Wymienione przykłady są dowodem na uzależnienie potocznego dyskursu (rozumianego jako system wyznaczający granice języka i wyrażanej w nim wiedzy) od stosunków ekonomicznych i od władzy, która nie polega na zakazach, lecz na tworzeniu rzeczy, tożsamości i idei; jednym słowem: na zamierzonym kreowaniu określonego obrazu świata, który uchodziłby w oczach jego nosicieli za sferę oczywistości i konieczności (BALDWIN et al. 2007: 56—139).

Jeśli wziąć pod uwagę wspólną „gramatykę tekstu” w postaci powtarzających się topik, wątków, obrazów, którą dzieli współczesny folklor słowny z popularnymi tekstami medialnymi, oraz ich wzajemne uzależnienie (KOWALSKI 2006: 7—45), wypadnie stwierdzić, że koncepcja folkloru medialnego ma swe uzasadnienie. Po pierwsze, popularny tekst medialny uzależniony jest od zhabitualizowanych przez codzienność potrzeb, oczekiwań i upodobań masowego odbiorcy, podobnie jak klasyczny folklor słowny; po drugie, z wymienionych względów folklor medialny cechuje taka sama systemowość i orientacja na *langue*, jak potoczna twórczość słowna. Tekstem, który odznacza się wyjątkowo systemowym charakterem, jest na przykład artykuł w prasie brukowej, czyli w tak zwanej bulwarówce. Miara wszechrzeczy staje się w nim nie tyle rzeczywistość, którą tekst ma reprezentować, ile ewentualne interesy nadawcy, a zwłaszcza potoczna mentalność odbiorców, do której tekst musi trafiać. To warunek jego przetrwania w komercyjnych mediach.

Jeśli artykuły zamieszczone w „bulwarówce” mają odpowiadać potrzebom i oczekiwaniom masowego czytelnika, nie mogą się odznaczać schematami poznawczymi, które zasadniczo rozmijałyby się ze schematami poznawczymi rządzącymi świadomością jak największej rzeszy

potencjalnych czytelników. *Schematy poznawcze*, o których tu mowa, są przy tym tylko i wyłącznie jedną z kluczowych sfer językowo-kulturowego *langue*¹¹. Mechanizmy porządkowania świata, na których podstawie przetransformowano świat postrzegany w świat przedstawiony popularnych tekstów medialnych — w sensie wyłonienia odpowiednich „faktów” i relacji przyczynowo-skutkowych zachodzących między nimi — muszą przynajmniej po części odpowiadać strategiom poznawczym typowym dla potencjalnego masowego czytelnika na planie jego potocznej codzienności. Masowy odbiorca jest w tym rozumieniu wykonawcą określonej władzy nad stylem, kompozycją i światami przedstawionymi „bulwarówki”, podobnie jak nosiciel folkloru — nad światami przedstawionymi własnej twórczości słownej. Jest zatem jednym ze znaczących czynników — choć na pewno nie jedynym — kształtujących dyskursy kultury masowej. Popularne teksty medialne, na przykład telewizyjne i radiowe, odznaczają się ponadto relatywną efemerycznością (SULIMA 2005b); dotyczy to również artykułów prasowych. Gazeta, w przeciwieństwie do książki, nie jest przeznaczona do archiwizowania. Sensacyjny artykuł pojawia się tutaj i znika, podobnie jak na przykład pogłoska czy plotka.

W związku z próbami określania folkloru warto przypomnieć, że P. Bogatyriew i R. Jakobson zakładają istnienie pośrednich, przejściowych stref między folklorem słownym (jako twórczością zbiorową) a resztą tekstów (jako twórczością indywidualną). Z jednej strony przyjmują, że między folklorem a literaturą, która jest zbliżona do folkloru ze względu na wyraźną funkcję poetycką, istnieje wiele przypadków pośrednich (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 37). Z drugiej strony zauważają, że nie może to prowadzić do kwestionowania zasadności rozróżnienia między folklorem a resztą tekstów: „Między dwoma dowolnymi, sąsiadującymi ze sobą dziedzinami kultury zawsze znajdują się strefy pośrednie i przejściowe. Okoliczność ta nie uprawnia jednak do negacji istnienia dwóch odrębnych zakresów i podważania przydatności ich rozgraniczenia” (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 40—41). Potoczność tekstu w sensie jego powtarzalności i konwencjonalności (systemowego charakteru) jest, oczywiście, **kwestią stopnia i miary**, podobnie jak pełniona przez tekst funkcja poetycka. Nie oznacza to

¹¹ „Przede wszystkim można by wyodrębnić scenariusze maksymalne, czyli prefabrykaty fabuły: takimi scenariuszami byłyby standardowe schematy seryjnej powieści kryminalnej lub zespoły baśni, w których powtarzają się zawsze te same funkcje (w znaczeniu Proppowskim) w tej samej kolejności; scenariusze takie byłyby w istocie regułami gatunku — podobnymi do tych, jakie przewidują »prawidłową« organizację spektaklu *varété* w TV, w którego skład muszą wchodzić pewne składniki w ustalonej kolejności [...]” (Eco 1994: 119).

jednak, że nie da się sformułować definicji folkloru mających postać wyliczenia jego istotnych (koniecznych i wystarczających) lub przynajmniej wiązki jego prototypowych cech.

Wydaje się, że w świetle nieustających dyskusji nad zakresem znaczeniowym pojęcia folkloru przydatne mogłoby być traktowanie go, przynajmniej w pewnym względzie, jako kategorii naturalnej, która przewiduje, po pierwsze, stopniowalność oraz nieostrość swych konturów znaczeniowych, po drugie, wiązkę cech charakterystycznych, którymi odznaczają się jej najbardziej reprezentatywne przypadki. Jeżeli na przykład w ramach teorii literatury przyjmuje się, że niektóre teksty są mniej lub bardziej typowymi przykładami określonego gatunku literackiego, można by tak samo mówić o mniej lub bardziej typowych przykładach (okazach) tekstu folkloru — w zależności od tego, jakie kryteria dane teksty spełniają i do jakiego stopnia czy w jakiej mierze je spełniają.

Każdy tekst może z biegiem czasu utracić swój potoczny, konwencjonalny charakter. Oznacza to, że status folkloru trzeba przyznawać tekstom zawsze na nowo, w zależności od aktualnego ich funkcjonowania — w zależności od aktualnego ich miejsca pośród reszty tekstów. **Nie wolno im go przyznać raz na zawsze.** O folklorze należy zawsze mówić tylko i wyłącznie w związku z konkretną społecznością komunikacyjną, która żyje w określonym czasie i w określonej przestrzeni. Chodzi — mówiąc ściślej — o to, że formalnie identyczny tekst może być w jednym czasoprzestrzennym kontekście tekstem folkloru, w innym już tylko folkloryzmem, czyli swoistym reliktem, stanowiącym reprezentację wcześniejszego, nieistniejącego już folkloru, to znaczy tekstów, które były wcześniej ogólnie znane i w różnych wariantach reprodukowane (powtarzane) w ramach danej społeczności komunikacyjnej. Wszystko zależy od tego, w jakim stopniu określony tekst zachowuje swój systemowy charakter, w jakim stopniu pozostaje wyrazem określonej mentalności: ta sama ballada ludowa może być w ramach jednego środowiska tekstem folkloru, w ramach innego — już tylko folkloryzmem (reprezentacją wcześniejszego folkloru).

Folklor jako „nie-tekst”

Według semiotyków rosyjskich A. Piatigorskiego i J. Łotmana (PIATIGORSKI, ŁOTMAN 1993: 113) teksty języka można generalnie podzielić na teksty, które są bardziej obiegowe i konwencjonalne (częściej odtwarzane i znane), oraz na teksty, które są mniej obiegowe i konwencjonalne (rzadziej odtwarzane i znane). Należy przy tym przypomnieć, że granica między pierwszą a drugą kategorią tekstów jest nieostra i płynna, ma ponadto relacyjny charakter, jako że zależy od aktualnego porównania określonego tekstu z innym tekstem. Podobną typologię można uważać za bezpośredni wyraz teorii ludzkiego postrzegania zastosowanej do problematyki tekstu. Chodzi o to, że wszelkie stany, których doznaje człowiek, przyjmują postać dwóch rodzajów zjawisk: zjawiska **znanego** (typowego, oczywistego, zrozumiałego, przewidywalnego, niewymagającego interpretacji) i zjawiska **nieznanego** (nietypowego, nieoczywistego, niezrozumiałego, nieprzewidywalnego, trudnego do zinterpretowania). Teksty należące do pierwszego typu zjawisk są dla człowieka „przezroczyste” w tym sensie, że choć towarzyszą człowiekowi w jego codziennym życiu, nie są przedmiotem jego teoretycznych zainteresowań, nie ulegają teoretycznej obiektywizacji. Z kolei teksty należące do drugiego typu zjawisk są zauważane. Człowiek kieruje na nie swą uwagę (obiektywizuje je), przypisując im ważne znaczenie z tego względu, że stanowią pewien „wyłom” w otaczającej go rzeczywistości. A. Piatigorski i J. Łotman nazywają teksty pierwszego typu **„nie-tekstem”**, teksty drugiego typu zaś **„tekstem”** (PIATIGORSKI, ŁOTMAN 1993: 100—113).

Rozróżnienie między nie-tekstem a tekstem ma relacyjny charakter, tak samo jak rozróżnienie między tym, co znane i nieznanie. To samo zjawisko może być jednym albo drugim w zależności od tego, na tle jakiego zjawiska jest postrzegane, z czym jest porównywane (KAJFOSZ 2003: 67—72). Tekstem będzie tekst pisany w odróżnieniu od tekstu mówionego; niezrozumiały w odróżnieniu od zrozumiałego; naukowy (nobileitowany) w odróżnieniu od nienaukowego (nienobileitowanego); religijny (sakralny) w odróżnieniu od niereligijnego (profanicznego); sporadyczny w odróżnieniu od powtarzalnego; wyjątkowy w odróżnieniu od powszechnego itp. Tekstem (w sensie czegoś nieoczywistego, a z tego powodu godnego uwagi nie tylko ze względu na przekazywaną treść) będzie dla współczesnego użytkownika języka polskiego nieznana pieśń ludowa w porównaniu z legendą miejską lub pogołoską. Owa pieśń będzie uchodziła za okaz folkloru, choć w rzeczy

samej będzie tylko folkloryzmem, czyli reprezentacją dawniejszego folkloru, podczas gdy aktualnie rozpowszechniona narracja reprezentująca zdarzenie, którego naocznym świadkiem był przyjaciel naszego przyjaciela i która będzie dotyczyła na przykład mysiego ogona znalezionej w bochenku chleba czy w butelce z coca-cola, wywoła sensację, zwracając uwagę odbiorcy na „obiektywne” zdarzenie, które reprezentuje, lecz niekoniecznie przyciągnie uwagę jako reprezentacja gatunku i nie zostanie raczej uznana za folklor.

Gdyby więc skoncentrować się na problemie odróżniania tekstów folkloru od reszty tekstów, można by stwierdzić, że teksty folkloru mają tendencję do **umykania uwadze swych nosicieli** w tym rozumieniu, że są one dla nich „nie-tekstami” w porównaniu z „tekstami” naukowymi, z tekstami kultury wysokiej czy z tekstami należącymi do nieznanego folkloru. W przypadku plotki aktualną wagę ma jej treść, a nie sama plotka jako gatunek, który mógłby zostać poddany teoretycznemu oglądowi. Człowiek nie wykazuje zwykle tendencji do obiektywizowania (czyli: uprzedmiotowienia) własnego folkloru. Ma raczej tendencję do koncentrowania własnej teoretycznej uwagi na tym, co nim nie jest, a więc na tekstach trwałych (w odróżnieniu od nietrwałych), pisanych (w odróżnieniu od mówionych), naukowych (w odróżnieniu od nienaukowych), sakralnych (w odróżnieniu od profanicznych) itp. Folklor staje się dla określonej społeczności językowo-kulturowej tekstem bardzo często wtedy, gdy stanowi **„obcy” folklor** w sensie przestrzennym (folklor społeczności językowo czy kulturowo odmiennej) albo w sensie czasowym (folklor poprzednich generacji, który jest dla współczesnych generacji ciekawy dlatego, że różni się od aktualnych standardów bycia oraz postrzegania).

Różnica między tekstem a nie-tekstem oprócz tego, że ma relacyjny charakter, wynikając zawsze z aktualnego porównania, z biegiem czasu może się zmieniać. Wcześniejsze teksty mogą się z biegiem czasu zmieniać w nie-teksty i na odwrót. W myśl tychże stwierdzeń trzeba by zinterpretować narodziny folklorystyki jako powstanie nowego paradygmatu w nauce; W jego wyniku folklor, który dotychczas był — w porównaniu z literaturą piękną — nie-tekstem, został zauważony, zaczął być zbierany, przetransformował się w tekst. Historia europejskiej folklorystyki dowodzi również tego, że zauważalność folkloru jako folkloru (jako tekstu) jest wprost proporcjonalna do jego odmienności od własnych standardów tematyzowania świata. Mówiąc inaczej: im bardziej określony tekst folkloru jest obcy — „egzotyczny”, tym łatwiej staje się zauważalny, wywołując potrzebę utrwalenia i opisu (por. TODOROV 1996).

Nie może dziwić, że w początkach europejskiej folklorystyki — opisanych przez G. Cocchiare (COCCHIARA 1971) — pierwsi folklorysty za godne uwagi i opisu uznali najpierw teksty folkloru odległe w przestrzeni (folklor pozaeuropejski), odległe w czasie (folklor przodków, na przykład w postaci *Pieśni Osjana*), odległe pod względem stratyfikacji społecznej (folklor mieszkańców wsi), a dopiero w następnej kolejności zaczął jako przedmiot poznania teoretycznego przyciągać uwagę folklor składający się na system znaczeniowy, w którego ramach uczestniczy sam badacz, zatem folklor będący dla niego oczywistym — a w tym rozumieniu trudno zauważalnym — elementem jego codzienności. Celnie ujmują to P. Bogatyriew i R. Jakobson, zauważając, że „poważnym błędem teorii romantycznej, obok twierdzenia o genetycznej samoistności folkloru, była teza głosząca, że tylko niezróżnicowany klasowo lud, jakaś zbiorowa osobliwość z jedną duszą i jednym światopoglądem, czyli monolityczna społeczność pierwotna, której obcy jest jakikolwiek przejaw indywidualnej działalności ludzkiej, może być twórcą folkloru, podmiotem twórczości zbiorowej. [...] Twórczość zbiorowa nie jest obca nawet kulturze przepełnionej duchem indywidualizmu. Wystarczy wspomnieć o rozpowszechnieniu anegdoty w kręgach ludzi wykształconych, o pokrewnych legendom pogłoskach i plotkach, o przesadach i mitach, o etykietce i modzie” (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 37).

Za P. Bogatyriewem i R. Jakobsonem należy powtórzyć, że różnica między folklorem a nie-folklorem nie przekłada się bezpośrednio na różnicę między *ludem* a elitami. Trzeba raczej przyjąć, że jest ona związana z różnicą między przedrefleksyjnym (przedteoretycznym) postrzeganiem rzeczywistości na planie codzienności a refleksyjnym (teoretycznym) postrzeganiem rzeczywistości, na które człowiek może sobie pozwolić tylko w pewnych warunkach. Każdy człowiek — bez względu na środowisko czy sytuację społeczną, w jakiej się znajduje — funkcjonuje jednocześnie na dwóch planach: na planie potoczności, czemu odpowiada odbieranie i nadawanie tekstów określonego typu, i na planie refleksyjności, czemu tak samo odpowiada odbieranie i nadawanie tekstów określonego typu. W myśl tych stwierdzeń różnica między folklorem a nie-folklorem to różnica między tekstem potocznym, czyli powtarzalnym, ogólnie zrozumiałym, stereotypowym, niewymagającym większego wysiłku poznawczego i nienaruszającym systemu wyobrażeń o świecie (nienaruszającym powszechnego światopoglądu), i tekstem, którego nie można uznać za potoczny w tym znaczeniu, że nie cechuje go powtarzalność, ogólna zrozumiałość, konwencjonalność znaczeń, co znaczy, że wymaga on większego wysiłku poznawczego i w większym lub mniejszym stopniu narusza system wyobrażeń o świecie, czyli przyjmowany światopogląd.

Reasumując: folklor to medium ludzkiego bycia w świecie na planie potoczności, dlatego podstawową cechą folkloru jest niezauważalność typowych dla niego gatunków w odróżnieniu od zjawisk, których sam dotyczy i które przyciągają uwagę jego nosicieli. Paradoksalnie, gdy tylko tekst folkloru zostanie zauważony pod tym względem, że przemieni się dla społeczności, w której ramach funkcjonuje, z nie-tekstu w kanoniczny tekst, traci swój pierwotny charakter. Ewentualne zainteresowanie folklorem wśród szerokiej rzeszy członków określonej społeczności komunikacyjnej uznać należy za zjawisko, które towarzyszy przemianie folkloru w folkloryzm będący reprezentacją wcześniejszego folkloru. Teksty zobiektywizowane jako „folklor” albo już nie mają w środowisku, w którym do owej obiektywizacji dochodzi, powszechnego charakteru, albo go tracą w wyniku swego utrwalenia: „Tam, gdzie rola zbiorowości sprowadza się do troski o nienaruszalność tekstów podniesionych do rangi nietykalnego kanonu twórczości poetyckiej, nie ma cenzury społecznej, nie ma improwizacji, nie ma w istocie zbiorowej twórczości” (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 40).

Status świata przedstawionego folkloru jako wyznacznik gatunkowy

Gdyby skierować uwagę na kognitywny wymiar folkloru, ważne wydałoby się rozróżnienie dwóch jego podstawowych kategorii według kryterium, jakim jest status świata przedstawionego, który decyduje o zauważalności tekstu jako tekstu folkloru. Pierwszą grupę, czyli gatunki zauważane przez nosiciela, nazwać można **fabulatami**, drugą grupę, czyli gatunki niezauważane przez nosiciela jako gatunki folkloru, można z kolei nazwać **memorataami** (KADŁUBIEC 1999; RÖHRICH 1996: 3—9; SIMONIDES 1981). Fabulaty to gatunki, które nosiciel może zauważyć dzięki temu, że ich świat przedstawiony nie uchodzi za realny w sensie odbicia (reprezentacji) rzeczywistości. Daje to możliwość ich „wyłonienia” w sensie odróżnienia od reszty tekstów. Jeśli stosunkowo łatwo rozpoznać jako gatunek folkloru bajkę czy dowcip, które jako fabulaty uchodzą wśród nosicieli za artystyczną fikcję, o wiele trudniej w środowisku swego naturalnego funkcjonowania jako gatunek folkloru rozpoznać memorat, czyli tekst, który w mniemaniu

nadawcy i odbiorcy informuje o „obiektywnej rzeczywistości” i w tym rozumieniu ją odzwierciedla. Taka sytuacja dotyczy autentycznego podania wierzeniowego, legendy miejskiej czy obiegowej plotki lub pogłoski — obiegowej pod tym względem, że przeszła proces folkloryzacji (SULIMA 1980: 98—99, 113, 122). Są to gatunki, które nadawcy i odbiorcy uznają za „fakty”, czyli to, co rzeczywiście się dzieje albo się działo. Chodzi zatem o teksty, które w odbiorze nosicieli uchodzą za obiektywne informacje na temat rzeczywistości, teksty absolutnie prawdziwe, gdyż sprawdził je najczęściej rzekomy naoczny świadek, z reguły osoba nieomal osobiście znana nadawcy (przyjaciół jego przyjaciela, znajomy jego sąsiada itp.).

Uściślając: „prawdziwa” informacja o świecie, w rozumieniu osoby ją przekazującej, nie jest folklorem (RÖHRICH 1996: 3—9). W gruncie rzeczy trzeba przyjąć, że różnica między fabulatami a memoratami to nie różnica obiektywna, lecz różnica powstająca w ludzkiej potocznej świadomości, która coś rozpoznaje jako fikcyjne, a coś innego jako prawdziwe. Pod tym względem dana różnica zdradza perspektywę fenomenologiczną. Jej kluczowym kryterium bowiem jest nie tyle sama rzeczywistość, ile ludzka świadomość oraz intencjonalność rozumiana jako forma obecności przedmiotu — w naszym wypadku określonego tekstu — w świadomości podmiotu (HUSSERL 1922: 64—78). W tym kontekście można powtórzyć za P. Kowalskim, że „genologię należy [...] przyporządkować świadomości użytkowników tekstów, umieścić ją w systemie poznawanej kultury. Wiąże się to wszakże z koniecznością poznawania mentalności, »światoobrazu« nosicieli folkloru” (KOWALSKI 1990: 18). Mimo to, że światy przedstawione memoratów mają bardzo często charakter nie mniej fikcyjny niż w wypadku pierwszej grupy tekstów, wszelka fikcja jest tu — powtarzając za D. Kadłubcem — realistyczna (KADŁUBIEC 1999: 63—69), co znaczy, że podobnych tekstów nosiciele nie rozpoznają jako gatunków folkloru, lecz jako **wiadomości**. Człowiek, zapominając o języku i jego regułach (a także o kulturze i jej regułach), zwykle skupia się na „faktach”, a nie na formie, w jakiej mu się one przedkładają, co za H.-G. Gadamerem nazwalismy „samozapomieniem języka” (GADAMER 1999: 22—29).

Gdyby zilustrować to na przykładzie podania, to warunkiem jego rozpoznania jako podania jest transformacja statusu jego realności w ramach społeczności komunikacyjnej, w której funkcjonuje, pod tym względem, że jego świat przedstawiony przestaje w pewnym momencie uchodzić za rzeczywisty; zaczyna być uważany za fikcyjny lub przynajmniej mało prawdopodobny. Bardzo często podanie dopiero wtedy, gdy przestaje być podaniem wierzeniowym (*fabula credibilis*), zostanie rozpoznane przez nosiciela jako *podanie*. Jeśli ponadto

związek zdarzenia z określonym miejscem i określonym czasem odpowiednio się rozluźni i zostanie w rezultacie użyta formuła „dawno, dawno temu” bądź „za siedmioma górami, za siedmioma rzekami”, może zostać zidentyfikowane jako *bajka* (*fabula incredibilis*). Powtórzmy: tekst zostanie zauważony jako gatunek folkloru dopiero wtedy, gdy jego treść przestanie uchodzić za rzeczywistość w sensie reprezentacji autentycznych zdarzeń (KRZYŻANOWSKI 1980a: 237—238; RÖHRICH 1996: 3—9). Dowodem może być konwencja językowa, na którą folklorysta natrafia w terenie: formuły *Opowiem ci bajkę...* albo *Opowiem ci, co się stało...*, są tu bardzo częste, podczas gdy hipotetycznych formuł *Opowiem ci podanie...** albo *Opowiem ci pogłoskę...** z reguły się nie używa. Ostatnie dwie formuły, choć poprawne pod względem gramatyki i słownika, nie są zgodne z habitualnym sposobem mówienia, czyli z tym, co L. Hjelmslev nazywa **normą uzualną** (HJELMSLEV 1971: 40—41).

Wylanianie się gatunku folkloru jest zatem dla jego nosiciela wprost proporcjonalne do podważania przez świadomość bezpośrednio odbieranych i pamiętanych treści. Należy wobec tego przypuszczać, że mit czy bajka magiczna były dawniej milczącym lub też niezauważalnym gatunkiem folkloru w tym rozumieniu, że chodziło o opowieści na temat „autentycznych” zdarzeń, na temat najprawdziwszej rzeczywistości. Ten sam proces, który w kulturze Zachodu doprowadził do wyłonienia się takich kategorii, jak mit, bajka czy podanie, pozostaje wciąż żywy w odniesieniu do legendy miejskiej bądź pogłoski, a więc gatunków, które po części jeszcze uchodzą za teksty relacjonujące rzeczywistość, podobnie jak wiadomość telewizyjna czy reportaż, choć najwyraźniej rośnie liczba osób, które rozpoznają w nich folklor.

Gdyby być konsekwentnym, trzeba by stwierdzić, że określanie memoratu przez kontrast względem wiadomości nadawanej w mediach też nie jest zbyt trafne, gdyż żadna wiadomość — podobnie jak folklor — nie oddaje w pełni rzeczywistości, którą ma odzwierciedlać. Każde opowiedziane (w gazecie, na antenie radiowej, w telewizji itp.) zdarzenie jest w mniejszym lub większym stopniu „wyprodukowane”. Fabulat, memorat oraz medialną wiadomość można zrównać pod tym względem, że ani jedno, ani drugie, ani trzecie nie odzwierciedlają świata w sensie jego absolutnej reprezentacji, w której nie można by wyszczególnić żadnych dyskursywnie uwarunkowanych zasad konstruowania znaczeń, zasad pojęciowej obróbki rzeczywistości. Wszystkie rodzaje tekstów są formą kognitywnego panowania nad zmiennością i różnorodnością zjawisk w świecie; wszystkie są formą unieruchomienia i uproszczenia świata (MAĆKIEWICZ 1999a: 52—53) według określonych, uwarunkowanych językowo i kulturowo kluczy.

Przy okazji warto zauważyć, że właśnie z dystansu do zdarzeń „opowiadanych” za pośrednictwem kamer telewizyjnych zrodziła się J. Baudrillarda głośna koncepcja **symulakrum** (BAUDRILLARD 2005), czyli medialnej rzeczywistości, która jest bardziej przekonująca niż bezpośrednio doświadczany świat — między innymi dlatego, że będąc jego wtórną reprezentacją, może bez ograniczeń wychodzić naprzeciw przyzwyczajeniom poznawczym, oczekiwaniom i upodobaniom odbiorcy. Dla współczesnego folklorysty wynika z tego fakt, że źródeł jakichkolwiek wiadomości, które znajdują się w potocznym obiegu, należy szukać co najmniej w jednakowym stopniu zarówno w rzeczywistości zewnętrznej (czyli w świecie), jak i w potocznej świadomości oraz w mechanizmach, za których pośrednictwem owa świadomość porządkuje rzeczywistość zewnętrzną. Odtwarzanie bezpośredniej reprezentacji świata w narracji zawsze nosi znamiona wybiórczości i wynalazku, polegających na pomijaniu czy uwypuklaniu albo wręcz wynajdywaniu faktów oraz ich najróżniejszych aspektów znaczeniowych. Ów proces nigdy nie jest przygodny, zawsze rządzi nim określony kod, czyli dyskursywnie uwarunkowane, w miarę powszechne i habitualne (czyli relatywnie trwałe) reguły budowania obrazu świata.

Każdą społeczność komunikacyjną cechuje różnorodność postaw względem treści podań wierzeniowych albo legend miejskich. Sensacyjna czy mrożąca krew w żyłach informacja, osobiście sprawdzona przez przyjaciela naszego przyjaciela, którą jedna osoba (albo w jednej sytuacji) przyjmie z bezkrytyczną fascynacją, inna (albo w innej sytuacji) skwituje pobłażliwym uśmiechem, zdradzającym niedowierzanie. To, co ktoś uzna za autentyczne zdarzenie, ktoś inny potraktuje jako wynik ludzkiej inwencji twórczej (KAJFOSZ 2005: 97). Różnic w przyznawaniu czy odbieraniu realności światu przedstawionemu określonego tekstu nie da się sprowadzić tylko i wyłącznie do indywidualnych predyspozycji poznawczych jednostki. Należy przyjąć, że są one — przynajmniej do pewnego stopnia — wyrazem określonego paradygmatu kulturowego czy też paradygmatu poznawczego, jednym słowem: wszystkiego, co w antropologii kognitywnej określa się terminem *background*. Odebranie statusu realności na przykład śląskiemu *utopcowi* (*wasermónowi*) może być zatem interpretowane w kategoriach zmiany paradygmatu kulturowego. Czas przyniesie odpowiedź na pytanie, czy podobny los spotka kiedyś tajemniczego *autostopowicza*, który znika bez śladu z jadącego samochodu (CZUBAŁA 1993: 36—47), czy też na przykład chińskich kucharzy, którzy motywowani chęcią zysku albo przez zwykłą złośliwość podają nieświadomym konsumentom mięso z psów i kotów (JANEČEK 2006: 106—108).

Tekst na temat „obiektywnych faktów” może być rozpoznany jako gatunek folkloru tylko na podstawie choćby częściowego podważenia realności jego świata przedstawionego, a następnie porównania go z podobnymi tekstami. Można w tym trybie zidentyfikować na przykład legendę miejską jako gatunek, którym rządzi określona poetyka, określone mechanizmy konstruowania fabuły, czyli mechanizmy konstruowania rzekomej obiektywnej rzeczywistości, o której tekst opowiada. Jeżeli doświadczenie jako pierwotna reprezentacja świata w świadomości jest w określonym stopniu wybiórcze i uzależnione od systemu językowo-kulturowego, to wtórnej reprezentacji świata w postaci doświadczenia przekazanego w tekście dotyczyć to musi w dwójnasób. Reprezentacja doświadczenia w tekście jest, w porównaniu z samym doświadczeniem, nie tylko uproszczona w drodze selekcji znaczeń, wyidealizowana czy „nagięta” do stereotypu (BARTHES 2000: 239—280) — czasem w całości może być wyimaginowana.

Folklor i krytyka poznania

Nie każdy człowiek i nie w każdej sytuacji ulega sile kolektywnych wyobrażeń czy wypowiedziom własnego języka w jednakowej mierze. Nie da się jednak zaprzeczyć, że każdy człowiek spędza przynajmniej część życia niejako w biernej albo „nieświadomej” formie swego bytowania, gdy przemawia przez niego, mówiąc za M. Heideggerem, kolektywne „Sie” — *man selbst* (HEIDEGGER 1996: 152—156)¹². Każdy człowiek znajduje się czasem w sytuacji, gdy nie jest tym, kto mówi, lecz staje się raczej „środkiem”, za którego pomocą przemawia jego własny język, czyli określone kolektywne *langue* jako podmiot zbiorowy. Heidegger wyraża ową prawdę swym słynnym stwierdzeniem, że „**język mówi**” — *die Sprache spricht* (HEIDEGGER 1979: 12). H.-G. Gadamer twierdzi z kolei, że podmiot (człowiek) nie tyle mówi językiem, ile **jest**

¹² Jeśli chodzi o sam folklor narracyjny, dowodem mogą być formuły typu *mówiło się, że, mówi się, że, ludzie mówili, że, ludzie opowiadali, że*, które zdradzają niejako „bezosobowe” pochodzenie przekazywanych treści. Nie wiadomo bowiem, **kto** — jaki podmiot — tak naprawdę się wypowiada, co gwarantuje tym samym ontologiczny status przekazywanej treści. Przytoczone formuły wskazują zatem na ponadosobową podmiotowość w Heideggerowskim rozumieniu, desygnowaną zaimkiem zwrotnym się lub też rzeczownikiem *ludzie*.

językiem **mówiony**, rozmowa zaś jest bardziej **czymś, co się z nami dzieje**, aniżeli czymś, co prowadzimy (FRANK 2000: 101). Mówiąc inaczej: człowiek czasami bardziej „panuje” nad własnym językiem (stawiając mniej lub bardziej skuteczny opór konwencjonalnym znaczeniom zawartym w jego systemie), innym razem raczej znajduje się pod panowaniem własnego języka w takim rozumieniu, że zawarte w języku obrazy rzeczy — stereotypy bądź skonwencjonalizowane konotacje czy też utarte formuły — przekonują go bardziej niż zjawiska, na które w różnych sytuacjach natrafia. Mówiąc kolokwialnie, nikt nie może oddawać się refleksji — i związanej z nią analizie semantycznej własnego języka — całą dobę. Na planie codzienności człowiek często staje się w związku z tym ogniwem w niekontrolowanym obiegu niesprawdzonych sądów i narracji, między innymi nierozpoznanych tekstów folkloru. „Charakterystycznym polem przejawów potocznego folkloru jest kod języka mówionego, w toku bowiem ustnej komunikacji przystosowujemy się do obowiązujących zwyczajów konwersacyjnych, traktowanych jako oczywiste, przy czym stosujemy w nich nieświadomie określone stereotypy językowe i gatunki folklorystyczne” (KRAWCZYK-WASILEWSKA 1986: 43—44).

Można w związku z tym mówić o różnicy między bierniejszym stosunkiem nosiciela do swego języka, gdy człowiek wykazuje tendencję do ulegania własnemu systemowi językowemu, a czynniejszą postawą względem języka, kiedy człowiek stara się zyskać relatywną kontrolę nad własnym systemem językowo-kulturowym przejawiającą się w tym, że potrafi mniej lub bardziej opierać się jego perswazji, zachowując krytyczny czy analityczny dystans względem postrzeganych znaczeń. Trzeba przy tym założyć, że uleganie „podpowiedziom” własnego języka i kultury zawsze jest kwestią stopnia i miary. Zawarta w systemie językowym perswazja stała się zresztą przedmiotem badań w anglosaskiej filozofii języka inspirowanej programem walki z „zaczarowaniem” własnego umysłu przez język (WITTGENSTEIN 1998: 63—64; por. PEREGRIN, red., 1998).

Gdyby odnieść owo spostrzeżenie do problematyki folkloru rozumianego jako podstawowe medium ludzkiego doświadczania świata, można by stwierdzić, że czasem folklor bardziej przemawia za pośrednictwem człowieka aniżeli człowiek za pośrednictwem folkloru. W takiej sytuacji człowiek staje się niejako „przewodnikiem” — albo przynajmniej „półprzewodnikiem” — w procesie transmisji tekstów folkloru, a co za tym idzie — w procesie dystrybucji elementów w miarę wspólnego (podzielanego) obrazu świata. Jak już zauważono, folklor ma, oczywiście, wymiar **indywidualności twórczej**. Owa indywidualność jest jednak bardziej związana z jego poetyckim czy arty-

stycznym wymiarem aniżeli z jego wymiarem kognitywnym, czyli światotwórczym. Można zatem przyjąć założenie, że nosicielem tekstów folkloru jest, w większym lub mniejszym stopniu, każdy człowiek. Każdy człowiek to nosiciel języka naturalnego; każdy człowiek funkcjonuje na planie potoczności, na planie codzienności, która nie zawsze i nie w pełni podlega refleksji. Reasumując, powtórzmy, że w przeciwieństwie do romantycznej definicji folkloru, w której podstawowy jego wyznacznik stanowi *lud* jako jego kolektywny podmiot i nosiciel (THOMS 1975), w zaproponowanej tu wcześniej definicji *differentia specifica* folkloru związana jest nie z wyszczególnianiem klasy jego nosicieli, lecz z różnicą między czynnym a biernym użytkowaniem języka rozumianego jako narzędzie myślenia.

Gdyby pójść wyznaczonym tropem nieco dalej, okazałoby się, że folklor jako postać potocznego tekstu można uczynić przedmiotem swoistej „epistemologii potoczności”. Pytanie *co mogę poznać?* zostałoby wówczas zastąpione pytaniem *co mogę poznać w warunkach, gdy większą część swego życia spędzam w przedrefleksyjnym nastawieniu do świata?* Owo pytanie dotyczy granic poznania, jeśli zauważyć, że człowiek w większości sytuacji życiowych polega, a nawet musi polegać, na wiedzy zdroworozsądkowej, którą podsuwa mu jego język potoczny, a razem z nim — folklor czy kultura jako taka. Chodzi o pytanie, co jest dostępne ludzkiemu poznaniu, jeśli przyjąć, że człowiek nie potrafi się uchronić przed sposobami widzenia i interpretowania świata, związanymi z obiegowymi tekstami, które zawsze stanowią dla niego jakieś źródło informacji. Poruszana kwestia nabiera kluczowego znaczenia, ponieważ wiedza człowieka w znacznym stopniu oparta jest na stereotypie (BARTMIŃSKI 2007: 53—71, 106—111) czy micie rozumianym w sensie zaproponowanym przez R. Barthes’a (BARTHES 2000: 239—271). Wiedza człowieka ma swe źródło w informacjach sprawdzonych — często tylko rzekomo — przez innych. Opiera się po części na narracjach dotyczących domniemanych zjawisk, których doświadczyli znajomi znajomych — zgodnie z obiegową formułą: „kolega kolegi opowiadał, że...” albo „czytałem w gazecie, że...”¹³. Owa formuła wskazuje na pryncypialną niesprawdzalność informacji, w której prawdziwość albo można wierzyć, albo też nie.

Wiedza człowieka na temat świata nie pochodzi wyłącznie z jego własnego doświadczenia, lecz przede wszystkim z doświadczenia lub z domniemanego doświadczenia innych ludzi. Człowiek jako istota

¹³ Na marginesie warto odnotować, że nazwa jednego z wpływowych folklorystycznych czasopism, „Foaftale News”, jest skrótem od *friend of a friend tale*. W analogiczny sposób do *foaftale* utworzono termin *rip*, skrót od formuły *I read in the paper* (CZUBALA 1993: 15, 74—75).

społeczna skazany jest na korzystanie z wiedzy innych, i to tak samo z wiedzy własnych przodków, która utrwaliła się na różnych poziomach języka (WEISGERBER 1929: 86—87, 98—99), jak również z wiedzy współczesnych mu ludzi, czyli reszty członków danej społeczności komunikacyjnej, przy czym proces socjalizacji bądź enkulturacji, oparty na wiedzy innych, kończy się dopiero w chwili śmierci.

Ciekawej inspiracji do rozważań nad istotą tekstu potocznego i folkloru, rozumianego jako jego specyficzny przypadek, dostarczają rozważania H. Arendt nad relacją myślenia i poznania. H. Arendt wskazuje fakt, że podczas gdy poznanie jest kluczowe dla konstituowania się świata, czyli dla budowania składnego i przejrzystego *kosmosu*, myślenie nie polega na konstruowaniu sensu, lecz przeciwnie — na jego „dekonstruowaniu” w tym znaczeniu, że skłania człowieka do postrzegania tych samych rzeczy w inny sposób, niż postrzegał je dotychczas.

Początkiem myślenia jest zdziwienie czy zaskoczenie wywołane przez coś, co dotychczas uchodziło za oczywiste. Fakt, że oczywiste wcześniej stany rzeczy zaczynają człowieka zastanawiać i frapować, wynika ze zmiany nastawienia, w której wyniku człowiek zaczyna postrzegać rzeczy w innym świetle niż dotychczas; zaczyna je postrzegać na nowo (ARENDT 2002: 164). Myślenie sprowadza się w tym rozumieniu do dystansowania się względem dotychczasowego *kosmosu* przez odkrywanie jego granic, braków czy przygodnych warunków jego powstania. Myślenie jest tym samym wymierzone w sferę oczywistości — w sferę zhabitualizowanych i powtarzalnych narracji, sądów (poglądów), pojęć, które składają się na potoczne teksty (ARENDT 1998: 5, 14—15). Tak ujęte, można je utożsamić z nieustającą rewizją własnych domniemań i przekonań, w której ramach żaden wynik nie może być uważany za ostateczny. Jest pod tym względem „autodestrukcyjne”, bo jeśli ma być żywe, nieustannie musi podważać własne wyniki. Jak podkreśla H. Arendt, z myśleniem rzecz ma się podobnie, jak z tkaniną Penelopy: każdego ranka pruje to, co utkało ubiegłej nocy (ARENDT 2002: 132—133). Celem myślenia jest „rozmrózenie”, przywrócenie do stanu „płynności” — czyli do swoiście rozumianego *chaosu* — wszystkiego, co język jako jego środek zmroził do postaci relatywnie trwałych struktur w formie pojęć, sądów (zdań, definicji) czy narracji (ARENDT 2002: 235)¹⁴. Każde myślenie zawsze jest jednak

¹⁴ R. Barthes ceni pod tym względem poezję. Ta bowiem dzięki nieoczywistemu używaniu pojęć jest w stanie naruszyć zastygłą warstwę konotacji, w które pojęcia języka naturalnego są uwikłane, i rozluźnić skonwencjonalizowane związki znaczeniowe, w które pojęcia języka naturalnego wchodzi (BARTHES 2000: 266—267). To samo można stwierdzić na temat dzieła sztuki będącego zaprzeczeniem poznawczych kon-

poprzedzane przedrefleksyjnym byciem w świecie, funkcjonowaniem w potocznie budowanym *kosmosie*, w kosmosie budowanym przez zdrowy rozsądek (ARENDT 1998: 6—7; PATOČKA 1995: 130; VAŇKOVÁ 2007: 21—29).

Człowiek, myśląc, mniej lub bardziej skutecznie próbuje zostać w miarę autonomicznym podmiotem własnych wypowiedzi, co jest tylko do pewnego stopnia możliwe, jeśli przyjąć, że nigdy nie może całkowicie zdjąć „okularów społecznych” (SCHAFF 1964: 220), które, w postaci języka, nosi od momentu, gdy nauczył się mówić. Myślenie, które polega na podejrzliwości dotyczącej pojęć, sądów i narracji — dotyczącej tekstów własnego języka — można uznać za przypadek odkrywania tego, co za L. Wittgensteinem nazwalismy „zaczarowaniem” własnego umysłu przez język (WITTGENSTEIN 1998: 63—64). Chodzi o próbę bliższego określenia władzy, którą system językowo-kulturowy sprawuje nad człowiekiem, nieustannie podsuwając mu niesprawdzone przez niego założenia poznawcze, fakty, rozwiązania, recepty.

Koncepcja H. Arendt wiąże się z dostrzeżeniem ścisłej relacji między obrazem świata i językiem. Ludzką codzienność charakteryzuje nieświadome korzystanie z podpowiedzi języka naturalnego, korzystanie z konwencji. Rutyna, frazesy czy klisza językowa składają się zaś na to, co literatura przedmiotu nazywa *myśleniem potocznym* albo *myśleniem stereotypami*¹⁵. Odwoływanie się do tego, co wypróbowane i oczywiste, korzystanie z konwencyjnych, standardowych sposobów mówienia i działania zapewnia człowiekowi ochronę przed rzeczywistością, to znaczy przed skomplikowanymi i zmiennymi faktami (KOWALSKI 1990: 101—103). Gdyby człowiek nieustannie musiał przywiązywać wagę do zdarzeń i dokładnie je analizować, szybko by się wyczerpał. Nie można nieustannie podawać w wątpliwość wszelkiego *kosmosu*, w którego ramach człowiek żyje (ARENDT 2002: 37, 58). Dla funkcjonowania tekstu potocznego może to oznaczać, że nieświadomymi nosicielami tekstów — przekazujących niesprawdzoną, niemniej jednak niebudzącą najmniejszej wątpliwości wiedzę o świecie — są

wencji oraz impulsem do poszukiwania nowych systemów widzenia i interpretacji, w których ramach dzieło staje się zrozumiałe (DERRIDA 1993: 15—17).

¹⁵ „Ludzki aparat poznawczy przyswaja sobie otaczającą rzeczywistość w postaci gotowych schematów (»narratywów«), a stereotypy są takimi właśnie schematami: dają uogólnioną wizję rzeczywistości, są powtarzalne i odporne na zmiany, nie zawsze są zgodne z rzeczywistością, zawierają wartościowania, są wytworem wspólnoty, służą jednoczeniu tej wspólnoty, są jej mechanizmem obronnym. Operowanie schematami, wykorzystywanie ich w akcie komunikacji, **»zorientowanie« na model (wzorzec) w trakcie mówienia i »doszukiwanie się, oczekiwanie« modelu (wzorca) w trakcie odbioru** jest naturalną własnością ludzkiego umysłu” (NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2007: 47).

nawet ci, którzy nigdy by nie przypuszczali, że mogą być ich nosicielami. Za egzemplarne pod tym względem można uważać stwierdzenie P. Janečka, że najwięcej legend miejskich zostało zebranych wśród ludzi, którzy z największą zaciekleścią bronią się przed zarzutem bezkrytycznego przyjmowania niesprawdzonych informacji i ich rozpowszechniania, mianowicie wśród przedstawicieli klasy średniej z wyższym wykształceniem, wśród inżynierów, prawników, lekarzy (JANEČEK 2006: 324, KRAWCZYK-WASILEWSKA 1986: 44).

Alternacja sposobów bycia w świecie, uwarunkowana zmiennością sytuacji, w których człowiek albo pozwala sobie na krytyczny dystans względem sfery wszelkich habitualności (percepcyjnych i działaniowych nawyków), albo im z kolei ulega, dotyczy każdej jednostki. Dotyczy zarówno członków tradycyjnej społeczności wiejskiej, jak i wszystkich innych ludzi, gdyż wszyscy w mniejszym lub większym stopniu żyją na planie potoczności i poddają się konwencjom językowym i kulturowym (ARENDT 2002: 58). Odwoływanie się do konwencji i korzystanie z wiedzy niesprawdzonej są — statystycznie rzecz ujmując — najważniejszym czynnikiem determinującym życie codzienne. Brak możliwości weryfikacji i krytycznej analizy transmitowanych narracji, sądów czy wyobrażeń wiąże się z nagłością spraw ludzkich. Człowiek nie dysponuje nieograniczonym czasem, nie może pozwolić sobie na nieustanne krytyczne rozpatrywanie całego zasobu swojej wiedzy (ARENDT 2002: 112). Mówiąc inaczej: każdy człowiek częściej lub rzadziej znajduje się w sytuacji, gdy nie dostrzega potrzeby podważania swego *kosmosu*, rozumianego jako językowo i kulturowo konstruowana sfera oczywistości. Każdy człowiek posiada pomimo wszystko zdolność krytycznego dystansu względem *kosmosu*, w którym żyje, czyli względem sfery sensu, która go otacza (ARENDT 2002: 47–48).

Gdyby odwołać się do propozycji M. Fleischera, można by stwierdzić, że nie tylko sama jednostka albo konkretna sytuacja jest wyznacznikiem możliwości kwestionowania wypowiedzi własnego języka. Same systemy językowe i kulturowe mogą się różnić co do zakresu swej dominacji nad człowiekiem. Niektóre bowiem systemy kulturowe charakteryzuje wyraźniejsza tendencja do panowania nad świadomością ich nosicieli, inne — mniejsza. M. Fleischer rozróżnia pod tym względem paradygmatyczne (bardziej „władcze”) i relacyjne (mniej „władcze”) typy kultur (FLEISCHER 1991: 137–159; HELBIG-MISCHEWSKI 2000: 229–246). Mówiąc dokładniej, rozróżnia on bardziej skostniałe i bardziej elastyczne typy kultur, za kryterium przyjmując stopień trwałości struktur pojęciowych jej uczestników; stopień trwałości ich związku z określonymi wzorami działania; stopień podatności owych struktur pojęciowych i korespondujących z nimi wzorów działania na

zmiany idące w parze ze zmiennością sytuacji (FLEISCHER 1991: 137—159; HELBIG-MISCHEWSKI 2000: 229—246). Można założyć, że na tendencję człowieka do mniejszego lub większego ulegania językowo i kulturowo uwarunkowanym, „gotowym” scenariuszom¹⁶, wzorcom działania, wyobrażeniom i przekonaniom składa się zarówno czynnik indywidualny, jak i czynnik społeczny (konkretny językowo-kulturowy system), czy też czynnik sytuacyjny (konkretna sytuacja, która albo utrudnia, albo ułatwia refleksję).

Folklor jako postać języka naturalnego

Najczęstszymi tekstami komunikacji międzyludzkiej są teksty potoczne, zresztą potocznymi są one nazwane właśnie ze względu na swą wszechobecność. Najwcześniejszą i najczęstszą formą języka, która towarzyszy człowiekowi, jest zatem potoczny, skonwencjonalizowany, w różnych wariantach powtarzający się tekst. Gdy podobny tekst ma ponadto wymiar artystyczny, a więc pełni funkcję poetycką, można mówić o folklorze. Pod tym względem folklor to postać języka naturalnego, która dominuje w ludzkiej codzienności: „Teksty folkloru związane są z wypełnianiem »scenariuszy codzienności«, są wypadkową powtarzalnych, społecznie reglamentowanych sytuacji egzystencjalnych” (KOWALSKI 1990: 119). Owe „scenariusze codzienności” dostarczają człowiekowi odpowiednich wzorów zachowań, uruchamiają systemy wartościujące, które motywują podejmowanie działań i poddają wstępnej obróbce rozpoznawaną rzeczywistość. W ten sposób chronione są przyjęte w procesie socjalizacji wizje świata (KOWALSKI 1990: 118).

Człowiek uczy się własnego języka w wyniku nieustającego ćwiczenia albo też nieświadomego „wkuwania” zwrotów, argumentów i tekstów jako takich, dzięki czemu może coraz sprawniej poruszać się w formowanej społecznie sieci postaw i przekonań, w kolektywnie tworzonej strukturze znaczeniowej (GADAMER 1977: 87—88). W podobnym procesie wyjątkową rolę musi odgrywać folklor, jeśli przyjąć, że

¹⁶ „[...] scenariusze zwane »powszechnymi« czerpie czytelnik ze swej normalnej kompetencji encyklopedycznej podzielanej z większością członków wspólnoty kulturowej, do której on należy; są to przede wszystkim zasady praktycznego działania [...]” (Eco 1994: 121).

chodzi o postać języka, z którą człowiek styka się bardzo wcześnie (skonwencjonalizowane pytania i odpowiedzi, bajki, przysłówki itp.) i bardzo często. Za pośrednictwem **skonwencjonalizowanego tekstu** (SULIMA 1976: 16) otoczenie nieustannie uczy człowieka widzenia świata. Za P. Kowalskim można wręcz stwierdzić, że chodzi tu o „rodzaj »konformizacji«, która konieczna jest do orientowania się w świecie i znalezienia oparcia w grupie. Narzuca się jednostce kategoryzujący poznanie język, ale także demonstrowuje jej to wszystko, co jest postrzeganą rzeczywistością, czemu przysługuje charakter ontologicznej oczywistości. W ostateczności więc — wyznaczone są społeczne granice poznawalności i percepcyjności świata” (KOWALSKI 1990: 114).

Również tekst naukowy, aby się upowszechnić, czyli zadomowić w systemie językowo-kulturowym danej społeczności, z reguły przyjmuje postać tekstu potocznego, tekstu dostosowanego do powszechnie obowiązującego kodu. Dany tekst musi przyjąć taką postać, by przynajmniej do pewnego stopnia korespondować z upowszechnionymi obrazami rzeczywistości (wyobrażeniami, przekonaniami, postawami). Proces upowszechniania się tekstu naukowego jest równoznaczny z procesem jego dostosowywania do przyzwyczajęń poznawczych szerokiej rzeszy potencjalnych odbiorców, szerokiej rzeszy nosicieli określonego systemu językowo-kulturowego. Podobny proces ma również swój drugi wymiar: przyzwyczajenia poznawcze danej społeczności językowo-kulturowej dostosowują się do upowszechniających się tekstów — zmieniają się pod ich wpływem.

Język naturalny, przez który rozumiemy potoczne, skonwencjonalizowane, powszechnie zrozumiałe teksty składające się na pewien znaczeniowy system, staje się od połowy XX wieku ważnym tematem w filozofii języka. Za sprawą L. Wittgensteina i jego *Dociekań filozoficznych* (WITTGENSTEIN 1998) semantyczna analiza języka zaczyna się koncentrować na języku codziennym, na języku po części metaforycznym, na języku, którego pojęć nigdy do końca nie udaje się zdefiniować z tego powodu, że ich znaczenie po części zależy od kontekstu. Uwaga nie tylko językoznawców, lecz również filozofów języka koncentruje się zatem na języku potocznym, na skonwencjonalizowanych (utartych) sposobach mówienia o świecie; sposobach, które mają habitualny charakter w tym rozumieniu, że są w ramach określonej społeczności językowo-kulturowej, często nieświadomie, uznawane i podzielane. Za pośrednictwem języka człowiek „wraść” w świat, ucząc się reguł gry językowej (i zarazem kulturowej); ucząc się funkcjonowania w stworzonym przez daną kulturę świecie (GADAMER 1977: 87—88). W tym sensie język uznawany jest za medium enkulturacji, przy czym można przyjąć, że dotyczy to zwłaszcza jego najbardziej „utartej” postaci,

a tym samym folkloru. Jeżeli przedmiotem zainteresowania antropologii kulturowej, językoznawstwa, filozofii czy jeszcze innych dziedzin humanistyki jest kognitywna funkcja języka, oznacza to, że kluczowym polem penetracji może, czy wręcz powinien być folklor słowny, zwłaszcza że reprezentuje najbardziej skonwencjonalizowaną część języka.

Folklor słowny, traktowany jako specyficzna postać języka, może więc być analizowany ze względu na jego **światotwórczą rolę**, która sprowadza się do udostępniania świata człowiekowi, swemu nosicielowi. Jest zatem interesujący z uwagi na swe pośredniczenie między człowiekiem a rzeczywistością, co stanowi zresztą ogólną cechę języka i kultury, rozumianych jako systemy znaczenia (jako semiotyczne systemy). Tekst folkloru można więc rozumieć co najmniej na dwa sposoby: po pierwsze, jako jeden z elementów świata obok innych rozpoznawalnych (obiektywizowanych) form kultury, jak choćby tekst literatury pięknej albo dzieło sztuki; po drugie, jako **konstyтуent świata**, który przekształca nieskończenie różnorodną (wieloaspektową) i zmienną (nieuchwytną) rzeczywistość w świat, to znaczy w rzeczywistość w miarę stabilną (niezmienną) i prostą (uchwytną, „pokawałkowana”, zamkniętą w ograniczonej ilości swych poszczególnych składników) (SULIMA 1976: 16).

Kognitywna funkcja folkloru słownego polega na tym, że integruje rzeczywistość w jeden relatywnie uproszczony i unieruchomiony porządek (w kosmos), dając człowiekowi — bardzo często iluzoryczne — poczucie bezsprzecznego uporządkowania zjawisk i dobrej orientacji w świecie. Przysłowia budzą w człowieku wewnętrzne przekonanie, że wie, „jak w tym świecie bywa”; dzięki przepowiedni wie, co go czeka i nie minie; dzięki podaniu albo legendzie miejskiej wie, w których miejscach (*w lesie, nad rzeką*) i o jakich porach dnia (*o północy*) może być niebezpiecznie. Dzięki jeszcze innym tekstom wie, co nowego wydarzyło się w Hollywood, na panteonie współczesnej popkultury. Folklor należy w tym sensie uznać za podstawową formę kategoryzowania, czyli systematyzowania, rzeczywistości. Rzeczywistość, rozumiana jako nieskończenie zmienną różnorodność, folklor upraszcza i unieruchamia, dzięki czemu staje się dla człowieka dostępna (por. MAĆKIEWICZ 1999a: 52—53).

Jak zaznaczono, tekst folkloru jest efemeryczny, co pozwala mu na transformację w ślad za zmieniającym się światem i ewoluującymi sposobami jego postrzegania (razem z przekształcającą się kulturą i mentalnością). Jeżeli taki tekst jest upowszechniony — powtarzający się w wielu wariantach — oznacza to, że bezpośrednio ujawnia się w nim kod językowo-kulturowy danej społeczności (albo określonego

środowiska); kod, na który składa się system wyobrażeń (obrazów rzeczywistości) i związanych z nimi sposobów działania. Taki kod ma trzy wzajemnie przenikające się — choć niekoniecznie w pełni tożsame z sobą — płaszczyzny: słownikową (znajomość pojęć i ich wzajemnych znaczeniowych relacji), encyklopedyczną (wiedza o świecie) oraz pragmatyczną (znajomość sposobów działania w świecie). Dzięki temu, że tekst folkloru ma efemeryczny charakter, a o jego istnieniu bądź nieistnieniu rozstrzyga miara jego reprodukcji, można zakładać, że reprezentuje — w ramach społeczności funkcjonującej w określonym czasie i miejscu — powszechne, czyli ogólnie podzielane, sposoby widzenia, myślenia i działania, normy, wartości. Całą ludzką rzeczywistość przenika folklor, który charakteryzuje się powtarzalnością zawartych w tekście schematów pojęciowych, konstrukcji znaczeniowych czy wzorców zachowań, wyraźnie korespondujących z rzeczywistością społeczną nosicieli danego tekstu. Nawet jeżeli w folklorze świat przedstawiony zbudowany jest według własnych reguł i dlatego różni się od bezpośrednio doświadczanego świata, jak na przykład w bajce magicznej, światy przedstawione folkloru można uważać za odzwierciedlenie rzeczywistości, w której żyje, lub też żył człowiek. Folklor odgrywa więc w ramach społeczności swych nosicieli rolę kluczowego medium enkulturacji: uczy człowieka, jak wygląda rzeczywistość i jak należy się z nią obchodzić, jak należy się w niej poruszać.

Rozdział drugi

Między porządkiem świata a systemem języka

Jak zaznaczyłem wcześniej, potoczną narracją chcę się zajmować z dwóch względów: po pierwsze, ze względu na jej zdolność reprezentowania wiedzy, po drugie, ze względu na jej zdolność kształtowania wiedzy czy wpływania na wiedzę. Pojęcie „wiedza” obejmuje zarówno **wiedzę zobiektywizowaną**, którą na planie tekstu można nazwać wiedzą zwербalizowaną, jak i **wiedzę niezobiektywizowaną**, która na planie tekstu może być nazwana wiedzą niezwerbalizowaną w tym sensie, że nie jest bezpośrednio zawarta w tekście, lecz stanowi warunek jego zrozumienia, ponadto ujawnia się w ludzkim stosunku do świata i w ludzkim działaniu. Chodzi o to, że u podstaw wszelkiej wiedzy wyrażonej w postaci tekstu leży jakaś wiedza „milcząca”, rozumiana jako coś nieświadomego, choć można przyjmować, że wszystko, co nieświadome, może zostać — przynajmniej w jakimś stopniu — uświadomione w drodze refleksji. Takie jest założenie fenomenologii i hermeneutyki, które cechuje umiarkowany optymizm odnośnie do zdolności człowieka do analizy struktur własnego myślenia (w postaci kategorii, konceptów mentalnych i ich wzajemnych relacji znaczeniowych), ukształtowanych pod wpływem tradycji językowo-kulturowej (GADAMER 1994), w której osadzony jest każdy człowiek jako uczestnik pewnej społeczności komunikacyjnej.

Odkrytej przez E. Husserla sfery postrzeganego, choć niezauważanego znaczenia, która składa się na tak zwaną *wiedzę przedteore-*

tyczną — inaczej: wiedzę niesformułowaną — i która towarzyszy każdej *wiedzy teoretycznej* — inaczej: wiedzy sformułowanej (HUSSERL 1922: 48—57; HUSSERL 1952: 3—13), człowiek rzadko jest świadomy, nawet jeżeli stanowi ona podstawę jego rozeznania i działania w świecie. W socjologii, do której fenomenologia E. Husserla przedostała się w postaci A. Schütza analizy codzienności (SCHÜTZ, LUCKMANN 1988), dany rodzaj niezidentyfikowanej wiedzy nazywany bywa wiedzą milczącą (POLANYI 1967) czy wiedzą-receptą (BERGER, LUCKMANN 1983; MARODY 1987: 226).

Pytanie o wzajemną dialektykę obydwu form wiedzy — rozumianej jako zawartość świadomości — jest decydujące zarówno dla antropologicznie rozumianego językoznawstwa i kulturoznawstwa, jak i dla teorii folkloru, i to przede wszystkim jako pytanie o związek językowej i kulturowej kompetencji człowieka z tworzonymi przezeń tekstami oraz z jego funkcjonowaniem w świecie. Mówiąc inaczej: w ramach teorii, w której język i kultura rozumiane są jako dwa wpływające na siebie i nierozłącznie związane z sobą systemy znakowe, pytanie o określone wcześniej postacie wiedzy sprowadza się do pytania o współgrę rzadko obiektywizowanych (zauważanych) przez jej nosiciela kodów oraz tekstów, które dostarczają człowiekowi obiektów jego zainteresowania. Odkrycie faktu, że tylko małą część wiedzy człowiek na co dzień jako wiedzę zauważa, opisuje i tłumaczy, że tylko część swych doświadczeń oraz motywacji na co dzień identyfikuje (BURSZTA 1998: 49—55; FAY 2002: 32—35), znajduje wyraz również w teorii obrazu świata i językowego obrazu świata (dalej: JOS).

Fakt, że nie wszelka doznawana przez człowieka rzeczywistość jest jawna, w związku z czym można mówić o **różnych poziomach** (albo: wielu poziomach) znaczenia, znajduje wyraz w definicji obrazu świata R. Kwaśnicy, który twierdzi, że obraz świata jest „rzeczywistością doznawaną przez człowieka na różnych poziomach rozumienia (w rozumieniu słownym, przedślovnym, działaniowym, uczuciowym)” (KWAŚNICA 1991: 31). Obraz świata jest w tym rozumieniu rzeczywistością doświadczaną na poziomie świadomych doznań, którym odpowiada wiedza zwerbalizowana, jak i na poziomie nieświadomych doznań, którym odpowiada wiedza niezwerbalizowana (MARODY 1987: 226; MAĆKIEWICZ 1999b: 193—194). Można przy tym mówić zarówno o obrazie świata jednostki, jak i całej grupy ludzi, przy czym należy założyć, że chodzi o obecność skomplikowanego, a zatem mniej lub bardziej sprzecznego sensu, co wynika z jego wielopoziomowego charakteru. Ów sens uwidacznia się w tworzonych przez człowieka tekstach i w jego działaniu; w tekstach, których przedmiotem jest świat albo część z jego doświadczanej, domniemanej czy otwarcie fikcyjnej za-

wartości. JOS można zaś, według jednej z jego najprostszych definicji, rozumieć jako część obrazu świata, która uwidacznia się w systemie językowym (MAĆKIEWICZ 1999b: 194).

Pojęcia JOS używa się w kontekście językoznawstwa kognitywnego, którego przedstawiciele starają się nie traktować języka jako tworu autonomicznego, jako systemu opisywanego w oderwaniu od jego użycia i od człowieka jako jego nosiciela (MUSZYŃSKI 1992: 24). Dla językoznawstwa kognitywnego charakterystyczne są metodologiczne propozycje, by nie badać języka jako tworu „odpreparowanego” od człowieka oraz od świata, w którym człowiek żyje, czy też od kultury materialno-duchowej, nadającej owemu światu specyficzny kształt. Język zaczęto rozpatrywać jako coś, co współokreśla doświadczenia człowieka oraz mniej lub bardziej jawnie mediuje w przekazywaniu ich innym ludziom — stąd zainteresowanie związkiem języka i kultury (ANUSIEWICZ 1995; BARTMIŃSKI 2006).

J. Bartmiński definiuje JOS jako „zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretację rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy »utrwalone«, czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowanych tekstach (np. przysłowiach), ale także sądy presuponowane, tj. implikowane przez sądy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów” (BARTMIŃSKI 2006: 12; por. BARTMIŃSKI, red., 1999: 104). Z owej definicji wypływają dwa wnioski: po pierwsze, wizja rzeczywistości, rozumiana jako obraz świata, może być utrwalona w języku **na różnych poziomach** (albo: na wielu poziomach) **systemu**; po drugie, wizja ta może być utrwalona nie tylko w samym systemie języka (językowe *langue*), lecz może także przyjmować postać skonwencjonalizowanych realizacji owego systemu, czyli tekstów (*paroles*), które dzięki swej powtarzalności, a więc konwencjonalności, nabierają systematycznego charakteru, w związku z czym mamy tu do czynienia z tekstowym *langue*.

L. Hjelmslev mówił w tym kontekście o **normie uzualnej**. Przyrównując reguły języka do gry w szachy, zauważył: „Do opisu używania gry (a więc również do instrukcji dotyczącej tego, jak grać — przypis M. Dokulila) powinny należeć nie tylko informacje dotyczące tego, jak można postępować (dotyczy to bowiem budowy gry), lecz również tego, jak zwykle postępujemy w danych sytuacjach lub jak do tej pory faktycznie postępowaliśmy (to bowiem używanie gry); a więc których kombinacji używa się powszechnie w danych warunkach. Podobnie jak w sytuacji, w której — opisując używanie języka — musielibyśmy podać informacje na temat tego, których znaków w danym języku używa się najczęściej na określonym odcinku czasu i w określonym

środoowisku w takich czy innych warunkach” (HJELMSLEV 1971: 40—41). Za pomocą opisu tego, jakie użycia języka w danych warunkach się powtarzają, rekonstruujemy zatem określony **system językowych przyzwyczajęń** (normę uzualną), który jest podrzędny względem najogólniejszej płaszczyzny *langue*, zawierającej wszystkie możliwe kombinacje użycia języka. Norma uzualna wypełnia w tym sensie przestrzeń między *langue* i *parole* (COSERIU 1971).

Nie należy zapominać o tym, że obraz świata — czyli obecność sensu doznawanego na różnych poziomach rozumienia, który odróżniamy od JOS rozumianego jako manifestacja obrazu świata w systemie języka — zawsze jest już „językowy”, i to w tym sensie, że znajduje się pod wpływem języka, a razem z nim — pod wpływem wszystkich „zakrzepłych” w nim doświadczeń, punktów widzenia, perspektyw poznawczych i działaniowych przyzwyczajęń (GRZEGORCZYKOWA 1999: 41). Doświadczana rzeczywistość (w fenomenologii nazywana *Lebenswelt*) w ramach teorii językoznawczej i kulturoznawczej nazywana jest obrazem świata między innymi z uwagi na fakt, że chodzi o rzeczywistość do pewnego stopnia zrelatywizowaną ze względu na język i kulturę. Jeśli bowiem język i kultura współkształtują świadomość człowieka, współkształtują również postrzeganą przezeń rzeczywistość, jeśli przyjąć, że ma ona **intencjonalny** — czyli uzależniony od świadomości — charakter (HUSSERL 1922: 64—78).

JOS i obraz świata to nierozdzielna dialektyczna jedność, w której ramach z jednej strony doświadczany przez człowieka świat (czyli obraz świata) wyciska swe piętno na jego języku, ponieważ współokreśla każde ludzkie doświadczenie, które w formie tekstów językowych może być przekazywane innym. Owe teksty z kolei w sprzyjających warunkach mogą się utrzymywać w systemie językowym. Z drugiej strony język (razem ze wszystkimi elementami dawnych obrazów świata, które w nim zakrzepły) może w różnym stopniu wpływać na doświadczenia, punkty widzenia, poznawcze i działaniowe przyzwyczajenia swych nosicieli, czyli na ich obraz świata. Podobny związek można określić mianem *antydwójności* (KAJFOSZ 2001: 16—17), który wskazywałby jednocześnie na dwójność języka i świata oraz na ich nierozdzielność, wynikającą z ich współistnienia w ludzkiej świadomości. L. Weisgerber określa ów dialektyczny związek następująco: z jednej strony kategorie pojęciowe i gramatyczne każdego języka kształtowały się przez wieki i nadal kształtują się na podstawie różnych typów doświadczeń historycznych danej społeczności językowo-kulturowej, z drugiej strony zaś każde owo doświadczenie nosi piętno kategorii pojęciowych i gramatycznych języka, którego nosicielem jest podmiot owego doświadczenia (WEISGERBER 1929: 86—87, 98—99; WEISGERBER

1964b: 186—192). O analogicznej dialektyce można by mówić również w odniesieniu do kultury, ujmowanej jako szeroko rozumiany, wielopłaszczyznowy i otwarty system semiotyczny. W związku z dialektyką obrazu świata i JOS trzeba zaznaczyć, że pojęcia „językowy” można tu używać w dwóch podstawowych znaczeniach: po pierwsze, odnośnie do czegoś, co jest utrwalone w systemie języka i w jego mniej lub bardziej skonwencjonalizowanych („usystematyzowanych”) tekstach; po drugie, odnośnie do czegoś, co podlega wpływowi języka. Inaczej: trzeba odróżniać obraz świata będący elementem systemu językowego od obrazu świata stanowiącego element świadomości, który znajduje się pod wpływem języka. Należy zatem rozróżniać: *językowy*₁ — jako „zawarty w języku”, i *językowy*₂ — jako „pozostający pod wpływem języka”.

Stwierdzając, że obraz świata — którego nie ma, jeżeli nie ma jego żyjącego nosiciela — dzięki systemowi językowemu i systemowi kulturowemu, w których ów obraz zakrzepnął, wpływa na obraz świata współczesnych nosicieli danego systemu, mówimy jednocześnie, że semiotyczny system, jakim jest język, ulega pod wpływem utrwalających się w nim wciąż nowych doświadczeń ciągłym przemianom. Doświadczenie raz zakrzepłe w systemie językowym czy kulturowym nie musi pozostać w nim na zawsze, przynajmniej nie w tej postaci, w której mogłoby wpływać na postać następnych doświadczeń. Ponadto konkretne ludzkie poglądy zmieniają się szybciej niż konwencje, co między innymi oznacza, że JOS ewoluuje wolniej niż obraz świata, na który przekładają się przemiany rzeczywistości otaczającej człowieka i przemiany jego nastawienia do niej (MAĆKIEWICZ 1999b: 195). Jak podkreśla J. Maćkiewicz, metodologicznym błędem byłoby wyciąganie z rekonstrukcji JOS daleko idących wniosków, dotyczących przekonań i wyobrażeń ludzi, którzy się w tej chwili danym językiem posługują (MAĆKIEWICZ 1999b: 196). Trzeba w związku z tym pytać, które elementy JOS wpływają na obrazy świata jego nosicieli bardziej, które mniej, a które nie wpływają w ogóle.

Językoznawstwo i kulturoznawstwo dostarczają wielu argumentów na to, że JOS i obraz świata w pewnych sytuacjach zazębiają się do tego stopnia, że wyznaczenie jednoznacznej cezury między jednym a drugim staje się niemożliwe. Podstawowym przejawem tego stanu są trudności z rozróżnianiem między systemem językowym (*langue*) a jego realizacjami — tekstami (*paroles*) (MAĆKIEWICZ 1999b: 194—195). System językowy związany jest ze swymi tekstami w przypadku tekstów potocznych — dotyczy to również tekstu folkloru, który siłą rzeczy ma konwencjonalny charakter — tak bezpośrednio, że często trudno zdecydować, co należy do systemu językowego, a co do jego

realizacji: teksty, które osiągają postać kliszy (frazelogizmy, przysłowia, prognozytyki, ale również obszerniejsze segmenty tekstu — narracje), można uważać za efemeryczne realizacje systemu językowego, które zyskały postać systemowości, co znaczy, że przekształciły się w element tekstowego *langue*. W ten sposób teksty przenikają do systemu językowego i stają się czymś, co warunkuje powstawanie nowych tekstów, jeśli przyjąć, że raz utrwalona zmiana w systemie może generować inne zmiany. W tym rozumieniu elementy języka znajdują się nieustannie w ruchu między językowym systemem (*langue*) i jego realizacjami (*paroles*).

W centrum uwagi współczesnej humanistyki znajduje się z wymienionych względów pojęcie **dyskursu** (*discourse*), rozumiane, w sensie socjologicznym, jako system określający możliwości wiedzy (FOUCAULT 1977; FOUCAULT 2000), w sensie semiotyczno-lingwistycznym natomiast jako pogranicze kodu i tekstu. Dyskurs jest w tym rozumieniu dynamiczną strukturą, która obejmuje zarówno system językowy, jak i jego realizacje oraz ich wzajemne wpływy (BLUM-KULKA 2001; DIJK VAN 2001; DUSZAK, FAIRCLOUGH, red., 2008; GIZA 1991: 34—46; JÄGER 2004: 113—157; PIEKOT 2006; TOMLIN et al. 2001). Dokładniej: dyskursem można nazwać upowszechnione, relatywnie trwałe reguły komunikacji na różnych poziomach znaczenia, które w mniejszym lub większym stopniu wpływają na kształt komunikowanej rzeczywistości. Słowem: chodzi o historycznie uwarunkowany system znaczeń kształtujący tożsamość podmiotów i przedmiotów, lub też o historycznie ukształtowane reguły i konwencje umożliwiające wytwarzanie znaczeń w określonym kontekście społecznym (HOWARTH 2008: 24, 27). Przestrzeń międzyludzkiej komunikacji zawsze jest miejscem, w którym w bardziej lub mniej widoczny sposób panują habitualne (czyli: utrwalone wskutek swej powtarzalności) sposoby mówienia i związane z nimi topiki, tematy, wyobrażenia, przekonania.

Sposoby mówienia, które nadają znaczenie pojęciom języka naturalnego i których rozmówcy z reguły nie są świadomi, wpływają na sposób, w jaki jawią się rozmówcom poruszane przez nich zjawiska. Uzależniony od dyskursu sposób ujawniania się zjawisk uchodzi przy tym wśród rozmówców z reguły za jedyny możliwy, co wypadnie uznać za formę realizmu językowego. Skoro habitualne sposoby mówienia cechuje relatywna zmienność, ta sama zmienność musi cechować konwencję orzekającą o znaczeniu używanych pojęć. Jeśli więc założyć, że człowiek postrzega rzeczywistość przez pryzmat pojęć własnego języka naturalnego i odpowiadających im związków znaczeniowych, czyli że język naturalny ma udział w tym, co jego nosiciel postrzega, trzeba jednocześnie przyjąć, że razem z przemianami dys-

kursu — rozumianego jako utrwalone sposoby mówienia i działania — zmianom podlega również postrzegana rzeczywistość.

Dyskursywny charakter w tym znaczeniu, że coś jest przez dyskurs w mniejszym lub większym stopniu determinowane, ma każdy tekst. Dyskursywny charakter w sensie tego, co nadaje dyskursowi jego postać, mają wcześniejsze teksty, na przykład utrwalone frazeologizmy czy odpowiadające im związki znaczeniowe, które w wyniku swego powtarzania uzyskały systemowy charakter i które wpływają na kształt następnych tekstów oraz związanych z nimi nawyków, oczekiwań, sposobów widzenia i działania. Dyskurs można w tym rozumieniu ujmować jako warstwę sedymentów (czyli „zakrzepłych” struktur znaczeniowych), stanowiących w języku pozostałość wcześniejszego myślenia i działania — pozostające pod wpływem wcześniejszej postaci dyskursu — oraz będących punktem wyjścia kolejnych przemyśleń i działań, które znowu będą się petryfikować, czyli utrwalać się w języku i w kulturze w postaci określonych struktur znaczeniowych czy habitualnych (przywyczajeniowych) strategii działania (FOUCAULT 1977: 105; KWAŚNICA 1991: 32—33; PATOČKA 1995: 178).

Człowiekowi trudno obserwować przemiany własnego dyskursu, a cóż dopiero świadomie je kontrolować. Kiedy pewien tekst (a razem z nim wszelkie widoczne i niewidoczne myśli, jakie zawiera) się upowszechni, stanie się warunkiem tworzenia następnych tekstów — znacznie wpływać na ich kształt i na sposób ich rozumienia. Potoczne, z różną dokładnością powtarzane, teksty można uważać za wykładniki kultury popularnej (wcześniej: ludowej), ponieważ mogą być rozumiane (zgodnie z zamiarem nadawcy) i dalej przekazywane tylko przez szeroką rzeszę jej nosicieli lub co najmniej częściowych nosicieli. Każda społeczność językowo-kulturowa zdominowana jest zatem przez upowszechnione w niej sposoby mówienia, tematyzowania świata, które wpływają na to, co wśród jej nosicieli uchodzi za godne uwagi, a co nie. W niniejszym kontekście oznacza to, że obraz świata, który manifestuje się w tekście języka, w zależności od tego, w jakim stopniu ów tekst się rozpowszechni i utrwali (stanie się konwencjonalny, powtarzalny), może stać się częścią systemu językowego lub na niego wpłynąć, a co za tym idzie — wpłynąć na obrazy świata nosicieli owego systemu.

Jak już zaznaczono, obraz świata i JOS pozostają w nierozłącznym dialektycznym związku, a w wielu wypadkach panuje między nimi zgodność; jednak nie we wszystkich wypadkach. Ze względu na to, że rzeczywistość, jakiej aktualnie doświadcza człowiek (obraz świata), nie zawsze zgodna jest z doświadczeniem utrwalonym w systemie języka (JOS), należy rozróżniać między jednym a drugim. Jeżeli zakładamy,

że postrzegane przez człowieka fragmenty świata od początku przeniknięte są znakami (w tym słowami czy tekstami) albo — używając określenia L. Weisgerbera — „stopione są” ze znakami (WEISGERBER 1964a: 41), wobec czego obraz świata człowieka uzależniony jest od specyfiki systemów znakowych, które mają udział w jego konstrukcji, nie oznacza to bynajmniej, jakoby członek określonej społeczności językowej zdany był wyłącznie na taki obraz świata, który jest identyczny z obrazem świata zawartym w jego systemie językowym (MAĆKIEWICZ 1999b: 196).

Jak zauważa A. Wierzbicka, język nie stawia doświadczeniu żadnych granic nie do pokonania. Kształtuje doświadczenie człowieka tylko pod tym względem, że w związku z działaniem języka nasuwają mu się pewne sposoby widzenia i interpretowania napotykanых zjawisk i że owe sposoby uchodzą za coś oczywistego. Nie chodzi o to, że język raz na zawsze może swym nosicielom uniemożliwić pewne doświadczenia, lecz że swym nosicielom coś **podsuwa, ułatwia, sugeruje**, że kieruje uwagę swych nosicieli na coś, a jednocześnie odwraca ich uwagę od czegoś innego. Język przyzwyczaja człowieka do pewnych doświadczeń, punktów widzenia, sposobów postrzegania, działania, interpretacji i w ten sposób odwraca jego uwagę od innych możliwych doświadczeń, punktów widzenia, sposobów postrzegania, działania, interpretacji. Nie oznacza to, powtórzmy, że uniemożliwia dostęp do zjawisk niezgodnych z podobnymi przyzwyczajeniami; nie oznacza to, że uniemożliwia krytyczną rewizję postrzeganej rzeczywistości. Tego, co przyzwyczajeniowe, w żadnym wypadku nie należy uważać za jedynie możliwe. Jak podkreśla A. Wierzbicka, trzeba różnicować między habitualnym (przyzwyczajeniowym) a potencjalnym (możliwym do uzyskania) doświadczeniem (WIERZBICKA 1978: 22).

Mało tego, język, który wpływa na kształt obrazu świata człowieka, daje swemu nosicielowi w paradoksalny sposób możliwość transgresji (przekraczania) owego obrazu (FAY 2002: 72—82; FRANK 2000: 14; KALAGA 2001: 10; KWAŚNICA 1991: 31—48). Każdy człowiek dzięki językowi, który jest podstawą myślenia, może elementy tegoż języka oraz związane z nim fragmenty postrzeganej przez siebie rzeczywistości (na przykład własne wyobrażenia o świecie) poddawać refleksji i rewizji; może we własnych myślach, w poglądach, postawach odkrywać różnego rodzaju „szczeliny”, „pęknięcia”, „uskoki” (na przykład w postaci sprzeczności we własnych tekstach czy różnic między rzeczami a pojęciami), może się względem nich określać i je modyfikować, poddawać je różnym korektom. Podobną transgresję — choćby odkrywanie postrzeganej przez siebie rzeczywistości jako rzeczywistości modelowanej za pośrednictwem własnych stereotypów językowych — można zresztą

uznać za istotę myślenia jako takiego (ARENDT 2002: 122—137). Mówiąc inaczej: czasami człowiek odkrywa, że postrzegana przezeń rzeczywistość nie jest zgodna ze sposobem, w jaki została skategoryzowana (pojęciowo usystematyzowana), co zmusza go do modyfikowania owej taksonomii. Omawiane zjawisko można by zaprezentować na przykładzie określających nasze oczekiwania stereotypów, które wpływają na nasze doświadczenia, a te z kolei wzmacniają oczekiwania związane ze stereotypem. Samonapędzająca się zgodność czy też współbrzmienie między pojęciem, wyobrażeniem i oczekiwaniami z jednej strony oraz doświadczeniem i działaniem z drugiej strony mogą zostać naruszone w każdej chwili przez przypadkowe, wyłomowe doświadczenie lub inne bodźce wspierające zdolność rozróżniania między tym, co ogólne, a tym, co szczególne. Każde rzeczywiste spotkanie człowieka z „czystymi” faktami dokonuje się od początku w ramach językowo i kulturowo określonego kontekstu znaczeniowego, niemniej jednak każde podobne spotkanie może być w pewnym sensie „wolne od uprzedzeń” i „pierwotne” (APEL 1991: 117—119).

To, co nazywam uwikłaniem w języku i kulturze (albo: językowym i kulturowym tworzeniem rzeczywistości), rozumiem w specyficzny sposób: założenie, że na postrzeganej przez człowieka rzeczywistości ciąży piętno języka i kultury, których dany człowiek jest nosicielem, nie jest równoznaczne z przekonaniem, że członek każdej społeczności językowo-kulturowej dysponuje wyłącznie takim obrazem świata, który odpowiada treściom zakreślonym w jego języku i kulturze. Język, czyli specyficzny system znaków, który — jako *a priori* kategoryzacji — nadaje granice ludzkiemu doświadczeniu, jest bowiem jednocześnie środkiem ich transgresji, jeśli przyjąć, że umożliwia on abstrakcję i myślenie (WEISGERBER 1964b: 180). W tym sensie język nie wyznacza doświadczeniu granic nie do pokonania, w związku z czym można mówić o **umiarkowanym językowym i kulturowym modelowaniu rzeczywistości**, które świadczy o postawie dalekiej od radykalnego konstruktywizmu. W myśl przedstawionej pozycji A. Wierzbickiej relatywizm językowy i kulturowy chcę uważać nie za relatywizm ontologiczny, lecz raczej za relatywizm przyzwyczajeniowy, co znaczy, że granice, jakie wytycza naszemu światu język i kultura, w pewnych warunkach i przy podjęciu pewnego epistemologicznego wysiłku zawsze można odkrywać, poddawać rewizji, przekraczać.

Koncepcja relatywizmu przyzwyczajeniowego przekłada się na tezę o dialektyce doświadczenia i języka. JOS można bowiem ujmować jako swoisty sedyment, czyli osad, który pozostał w języku po wcześniejszym doświadczeniu, myśleniu i działaniu, będący punktem wyjścia dalszego doświadczenia, myślenia i działania (PATOČKA 1995: 178),

które znowu mogą pozostawić w języku swój ślad, znowu mogą się w języku utrwalić itd. W ten sposób język zawsze znajduje się na drodze od nieoczywistości do oczywistości, od oryginalnego wglądu do powtarzanego banału, od niezwyklej metafory, stanowiącej wyraz inwencji twórczej, do obrazu, który z biegiem czasu przestaje być metaforyczny, przekształcając się w samą „rzeczywistość” (KWAŚNICA 1991: 32—33; LAKOFF, JOHNSON 1988: 184).

Trzeba w związku z tym odróżnić znaczenia zakrzeplę w systemie języka, które przekładają się na obraz świata, czyli na znaczenia aktualnie doznawane przez jego nosiciela i na treść tworzonych przezeń tekstów, od znaczeń tak samo zakrzeplonych w systemie języka, które nie przekładają się na obraz świata, czyli na znaczenia aktualnie doznawane oraz na treść tworzonych tekstów. Powtórzmy, o JOS można mówić w dwóch podstawowych aspektach: po pierwsze, jako o doświadczeniach, punktach widzenia, sposobach poznawania i działania zakrzeplonych w języku, które wpływają na stan obrazu świata jego aktualnych nosicieli, a za jego pośrednictwem — na treść tworzonych przez nich tekstów, i po drugie, jako o doświadczeniach, punktach widzenia, sposobach poznawania i działania zakrzeplonych w języku, które nie mają wpływu na stan obrazu świata jego aktualnych nosicieli, a tym samym nie mają też wpływu na treść tworzonych przez nich tekstów.

Pierwszą sferę znaczeniową można nazwać **funkcjonalną** płaszczyzną JOS, drugą z kolei — **niefunkcjonalną** płaszczyzną JOS. Jak wynika z cytowanej definicji JOS, autorstwa J. Bartmińskiego, elementy doświadczenia — w tym nieistniejącego już doświadczenia wcześniejszych użytkowników języka — utrwalone są w języku na różnych poziomach systemu, co znaczy, że mogą się różnić pod względem zdolności kształtowania obrazu świata aktualnych nosicieli tegoż języka. Trzeba zatem rozróżniać między znaczeniami zawartymi w systemie językowym, który pozwala na wygenerowanie tekstu, a znaczeniami zawartymi w tekście czy implikowanymi przez tekst. Innymi słowy: tylko pewna część JOS, mianowicie jego funkcjonalna płaszczyzna, współkształtuje obraz świata nosicieli danego języka w tym sensie, że można ją z danym obrazem świata utożsamić. Jeśli chodzi o zainteresowania kognitywnym wymiarem folkloru, to trzeba zaznaczyć, że kluczową dla badań nad folklorem jest ta sfera JOS, która zlewa się w jedno z zawartym w tekście obrazem świata — z zawartymi w tekście oraz implikowanymi przez tekst jawnymi i niejawnymi znaczeniami.

Jeśli chodzi o znaczenia, które można odnaleźć zarówno w obrazie świata ujawniającym się w tekście, jak i w systemie języka, którego

realizacją jest dany tekst, różnica między pierwszym a drugim będzie się opierała wyłącznie na zainteresowaniu badacza, który może koncentrować swą uwagę albo na ludzkiej świadomości, której wyrazem jest dany tekst, albo też na systemie językowym. Gdyby pozwolić sobie na pewne uogólnienie, można by stwierdzić, że zainteresowania pierwszego typu charakterystyczne są dla antropologii kognitywnej, krytycznej analizy dyskursu czy socjologii wiedzy, podczas gdy zainteresowania drugiego typu charakterystyczne są bardziej dla językoznawstwa. Ów sztuczny poniekąd podział zainteresowań nie dotyczy współczesnych badań nad folklorem, gdzie mogą się pojawiać obydwa typy zainteresowań (por. SULIMA 1995).

Obiektywna różnica między obrazem świata a JOS zachodzi — jak już zaznaczono — tylko w wypadku niefunkcjonalnej płaszczyzny JOS, która stanowi część systemu językowego, lecz nie przekłada się na sferę postrzeganych przez jego nosicieli znaczeń. Owa różnica występuje także wówczas, gdy określone znaczenia składają się na treść nadawanego bądź odbieranego tekstu, lecz nieobecne są w systemie językowo-kulturowym. Podobne sytuacje mają miejsce wtedy, gdy zawarte w przekazywanym tekście treści nie są skonwencjonalizowane, co znaczy, że nie zdażyły się jeszcze utrwalić (zakrzepnąć) w systemie językowym, lub też z różnych przyczyn nigdy w nim się nie utrwalały. Zaznaczono już, że ludzkie wyobrażenia, oczekiwania i działania mogą pod pewnym względem wykraczać poza rządzący dyskurs (poza kod) i mają w tym rozumieniu transgresywny charakter¹. W tym ujęciu system językowy i kulturowy może powodować erozję samego siebie, umożliwiając tworzenie tekstów, których celem jest naruszanie czy obalanie wyobrażeń, oczekiwań i działań związanych z tekstami tego samego kodu. Tekst może więc albo potwierdzać pewną płaszczyznę kodu, w którego ramach powstał, albo ją naruszać. Teksty stanowiące przejaw codziennego (potocznego), czyli przyzwyczajeniowego (habitualnego), nastawienia do świata, które cechuje uleganie znaczeniom utrwalonym w systemie językowo-kulturowym, są w większym stopniu ujawnieniem JOS. Z kolei teksty, w których mocniej przejawia się refleksja, krytyczno-analityczna postawa względem świata, cechujące się podejrzliwością względem habitualnej taksonomii, będą w mniejszym stopniu ujawnieniem JOS. Inaczej: potocznie podzielane znaczenia (zhabitualizowane znaczenia) stanowią element obrazu świata, a jednocześnie JOS. Znaczenia potocznie niepodzielane, czyli takie, które nie mają kolektywnego wymiaru, będąc niekonwencjonalne, nie są elementem JOS. Mówiąc jeszcze inaczej: na planie potoczności,

¹ Radykalny konstruktywizm taką możliwość odrzuca.

gdzie wiele zobiektywizowanych i niezobiektywizowanych znaczeń (wyobrażeń o świecie oraz „milczących” perspektyw i założeń poznawczych) zgodnych jest ze znaczeniami zakrzepłymi w języku, obrazu świata nie da się oddzielić od funkcjonalnej płaszczyzny JOS.

Z wymienionych względów nie wolno mylić z sobą funkcjonalnych i niefunkcjonalnych elementów JOS. Nie wolno mylić treści, które stanowią składnik zarówno systemu językowego, jak i świadomości jego nosicieli, w sensie podzielanych przekonań czy sposobów widzenia i działania, z treściami, które dawniej stanowiły składnik ludzkiej świadomości, dzięki czemu utrwaliły się w systemie językowym, lecz z biegiem czasu zostały ze świadomości nosicieli danego systemu językowego wyeliminowane. Niefunkcjonalne elementy JOS nie są, co prawda, częścią obrazu świata nosicieli danego systemu, niemniej jednak **w przeszłości stanowiły jego część**. W przeciwnym razie nie mogłyby wejść do danego systemu językowego. W zwrocie *zasypiać gruszki w popiele*, stanowiącym element obecnego systemu językowego (w którego ramach dany zwrot jest frazemem reprezentującym znaczenie *zaprzepaścić, spóźnić się, zapomnieć*), zawarte jest — jako ledwie zauważalny ślad — znaczenie *spać*. Jeśli na pewnym etapie rozwoju języka semantyczna motywacja owego zwrotu uległa zapomnieniu lub przekształceniu w tym sensie, że znaczenie *spać* zostało zastąpione znaczeniem *zasypać*, mamy do czynienia z sytuacją, gdy związek znaczeniowy *zasnąć, a w rezultacie zapomnieć gruszki w gorącym popiele*² przestanie stanowić element obrazu świata (przestanie być doznawanym sensem w swej pierwotnej pełni znaczeniowej), choć może nadal pozostać elementem systemu językowego, reprezentującym *zaprzepaszczanie, spóźnianie się, zapomnianie*.

W wyrażeniu *świetne ciastka* trudno się dziś doszukać znaczenia *świecić (błyszcząć)*, które jest podstawą słowotwórczą słowa *świetny*. Przywołajmy inny przykład: słowo *kaszanka* pochodzi od zawartej w niej *kaszy*. Kiszka (na Śląsku Cieszyńskim nazywana *jelitem*) odwołuje się do jej kształtu, a zarazem „pojemnika”, co skądinąd dowodzi, że relatywizm językowy może mieć również wymiar regionalny. W jaki sposób jednak odnosi się do danej potrawy *krupniok*, jeśli przyjąć, że co najmniej część współczesnych Ślązaków — w których środowisku owo pojęcie funkcjonuje — nie wie już, co to są *krupy* („kasza jęczmienna”). Mieszkaniec Zaolzia, który przyjeżdża na polski Śląsk, bez problemu zorientuje się, że chodzi o potrawę z kaszy, nawet jeśli nie wie dokładnie, co to może być *krupniok*. Potrafi bowiem

² Analogicznie spala się *pieczoki*, popularny przysmak nie tylko na Śląsku Cieszyńskim, gdy zbyt długo pozostawi się je w ognisku (w żarzącym się popiele).

rozpoznać podstawę słotwórczą tego określenia, gdyż *krupy* (też czeskie *kroupy*) są żywym elementem jego systemu językowego, w którym staropolszczyzna żywotna jest w większym stopniu niż na terenie Polski.

H. Kurkowska i S. Skorupka mówią w tym kontekście o różnicy między **strukturalnym** (nieobecnym już w świadomości nosiciela języka) a **realnym** (obecnym w świadomości nosiciela języka) znaczeniem wyrazu. Leksykalizacja jako zacieranie, „gubienie się” etymologicznej motywacji pojęć (KURKOWSKA, SKORUPKA 1959: 128—135) — czyli „**uniepamiętnienie**” pierwotnych znaczeń (GUIRAUD 1976: 46—47) — jest doskonałym przykładem odchodzenia znaczeń z obrazu świata i ich jednoczesnego pozostawiania w systemie języka w formie niefunkcjonalnej płaszczyzny JOS. Na przykład etymologia takiego pojęcia jak *stargardzki*, jeśli nie jest człowiekowi znana, nie może bezpośrednio uczestniczyć w modelowaniu jego aktualnego doświadczenia, nawet jeżeli człowiek owo pojęcie doskonale rozumie i na co dzień go używa. System językowy, podobnie jak kultura, przypomina pod tym względem **palimpsest**. Dawniejsze znaczenia ustępują z biegiem czasu coraz to nowszym znaczeniom podobnie, jak dawniejsze teksty na pergaminie ustępowały nieraz miejsca nowszym tekstom, i to w ten sposób, że były z niego wywabiane, pozostawiając na nim niekiedy ślady na tyle widoczne, że można je było na ich podstawie zrekonstruować (por. KOWALSKI 2006: 7—45).

Jak podkreśla P. Guiraud, „najczęściej znaki są u swych początków umotywowane; ewolucja historyczna prowadzi wszelako do zatarcia charakteru umotywowanego: gdy przestaje on być dostrzegany, wówczas znak funkcjonuje na mocy czystej umowy” (GUIRAUD 1974: 35). Pod tym względem znaczenia formalnie identycznych wyrazów ulegają przemianom. Różne płaszczyzny systemu językowego pełne są śladów nieistniejących już znaczeń; znaczeń niepodzielanych, a tym samym niedoznawanych przez jego obecnych nosicieli. Inaczej: były (nieistniejące już w sensie intencjonalnym) znaczenia nadal istnieją w systemie językowym jako czasem bardzo trudno wykrywalne ślady. J. Anusiewicz podkreśla w związku z tym, że struktura języka „przypomina strukturę wykopaliska archeologicznego, w którym na najdawniejsze i najpierwotniejsze złoża i warstwy były nakładane coraz to nowe złoża, różniące się mniej lub więcej od poprzednich, po najnowsze — aktualnie, w naszej obecności się tworzące i odkładające” (ANUSIEWICZ 1995: 57—58). Owe „pierwotne złoża” w strukturze języka — najczęściej bez większego znaczenia dla tych, którzy współcześnie z niego korzystają — okazują się dla kulturoznawcy interesujące dlatego, że pozwalają docierać do wcześniejszych (nieistniejących już) ob-

razów świata, które za pośrednictwem owych „pierwotnych złóż” czy „śladów” (pozostałości wcześniejszych doświadczeń) udaje się odtwarzać, rekonstruować (FLEISCHER 2000: 66). I. Vaňková zauważa w tym kontekście, że język to „archiwum kultury” (VAŇKOVÁ 2007: 89). Za pośrednictwem analizy kodu językowego można więc rekonstruować wcześniejsze postacie kodu kulturowego (między innymi system wyobrażeń, oczekiwań, zachowań, zwyczajów, obyczajów, norm i wartości), a także związane z nim wcześniejsze postacie obrazu świata, czyli formy sensu doznawanego przez ludzi tworzących określoną komunikacyjną społeczność. Zawsze jednak trzeba mieć na uwadze możliwe różnice pomiędzy stanami języka a stanami myślenia w różnych przedziałach czasowych. Reasumując: z tezy o wielopłaszczyznowym i zmiennym charakterze JOS wynika dla niniejszych dociekań, że nie można mylić trzech rodzajów znaczeń:

- znaczeń zawartych zarówno w treści tekstu, jak i w systemie języka;
- znaczeń zawartych w treści tekstu, ale (jeszcze) nieobecnych w systemie językowym (PAJDZIŃSKA, TOKARSKI 1996: 145—158; VAŇKOVÁ 2007: 64);
- znaczeń zawartych w systemie języka i możliwych do odtworzenia, lecz nieobecnych już w tekście, to znaczy nieprzekładających się na rzeczywistość intencjonalną tekstu, nieobecnych na poziomie jego treści.

J. Maćkiewicz wyciąga stąd ważny metodologiczny wniosek: „[...] językowy obraz świata można rekonstruować; byłoby jednak metodologicznym błędem wyciąganie z tej rekonstrukcji daleko idących wniosków co do przekonań i wyobrażeń ludzi, którzy się w tej chwili danym językiem posługują” (MAĆKIEWICZ 1999b: 196). Przytoczone tu stwierdzenia, sformułowane na podstawie teorii językoznawczej, składają się bezpośrednio na postulaty folklorystyki i kulturoznawstwa. P. Kowalski we wstępnym rozdziale książki *Zwierzoczkłoupioiry, wampiry i inne bestie* (KOWALSKI 2000b: 18—19) ostrzega przed ryzykiem interpretacyjnych wmówień wynikających z braku rozróżniania między „głębokimi” znaczeniami, które mogły ulec erozji, czyli wspomnianemu już „uniepamiętnieniu”, a znaczeniami aktualnie doznawanymi przez nadawców i odbiorców danego tekstu. Konkretnym przykładem podobnego nieporozumienia mogłyby być konkluzje dotyczące zawartej w tekście wizji świata, wyprowadzane z etymologicznej analizy materiału leksykalnego. Etymologiczną analizą można się posługiwać tylko wtedy, kiedy konsekwentnie odróżnia się „wcześniejsze” znaczenie od znaczeń „późniejszych”. Nieuwzględnianie różnic między poszczególnymi poziomami JOS, czyli znaczeniami aktualnymi i już

nieaktualnymi, mogłoby prowadzić do błędnych konkluzji odnośnie do zawartej w tekście wizji rzeczywistości.

*

* *

Reasumując: można wyszczególnić co najmniej sześć podstawowych cech JOS (KAJFOSZ 2001: 44—46, 137—142; VAŇKOVÁ et al. 2005: 52—56):

1. JOS ma charakter **wybiórczy**. Oznacza to, że nasz język naturalny eksponuje pewne aspekty rzeczywistości, zauważenie innych jej aspektów z kolei utrudnia (WEISGERBER 1964b: 204; por. KRAPIEC 1985: 33). Zakres tego, co bywa zauważane, a co pomijane, może się w poszczególnych językowych obrazach świata do pewnego stopnia różnić.

2. JOS ma charakter **dynamiczny**. Język jest dokonaniem i ciągle dokonującym się aktem poznania świata; aktem, którego rezultaty są dobudowywane do poprzednich i nakładane na poprzednie, zmieniając je lub ich nie zmieniając. Język polega na nieustannym przekształcaniu i uzupełnianiu tego, co zastane, na ciągłym powoływaniu do istnienia coraz to nowych środków językowych, jednostek języka, konstrukcji i struktur językowych, a przede wszystkim swych podstawowych produktów — tekstów (ANUSIEWICZ 1995: 57—59, 288). Nieustający proces przekształcania naszego JOS nazwać można *rekategoryzacją* czy *rekontekstualizacją* (RORTY 1998: 151). Chodzi o to, że na istniejące już kategorie nakładają się z biegiem czasu nowe kategorie, które mogą w różnym stopniu zmieniać znaczenie wcześniej funkcjonujących kategorii, i to z tego względu, że „sens, który przekazywany jest w wypowiedzi, zależy od wzajemnych relacji między wyrazami składającymi się na kontekst danego wyrazu a nim samym, a te są wyznaczone strukturą systemu językowego” (GUIRAUD 1976: 23).

Wyrazem dynamizmu badanego JOS mogą być również różnego rodzaju przesunięcia znaczeniowe, opierające się na konotacyjnych cechach kategorii. Gdyby posłużyć się przykładem zaczerpniętym z badanej kultury ludowej, można by ów proces zademonstrować na śląskocieszyńskiej kategorii *podciep* („podrzutek”). W ramach danego językowo-kulturowego systemu *podciep* był do niedawna *dzieckiem podrzyconym rodzicom przez diabła*. Kategoria *podciep* stanowiła w tym sensie narzędzie racjonalizacji, pozwalające niejako *post factum* społecznie wykluczyć, czyli uznać za *obce*, dziecko, które urodziło się martwe, zmarło przed chrztem, było chorowite czy upośledzone, cechowała je agresja bądź popadło w wieku późniejszym w konflikt z prawem. Do wiązki cech charakteryzujących *podciepa* należało *aso-*

cialne zachowanie, złośliwość, czyli negatywnie wartościowane cechy. Z biegiem czasu konotacyjne cechy *podciepa* przekształciły się w cechy denotacyjne, natomiast pierwotna denotacyjna treść uległa zapomnieniu, w wyniku czego *podciep* przekształcił się w obraźliwe wyzwisko funkcjonujące pośród osób, które albo wcale nie potrafią danej kategorii zdefiniować, albo definiują ją jako *złośliwy czy zły człowiek* (KAJFOSZ 2001: 124—126).

„Sens ulega zmianom, ponieważ jedno ze skojarzeń — jako wtórne (sens kontekstowy, wartość ekspresyjna, wartość społeczna) — przesuwa się stopniowo w kierunku sensu podstawowego i wchodzi na jego miejsce; sens ewoluuje” (GUIRAUD 1976: 56). Gdyby przełożyć ów cytat na język współczesnej lingwistyki kognitywnej, można by stwierdzić, że transformacja znaczeniowa słowa często polega na stopniowych przekształceniach treści konotacyjnej (towarzyszącej czy skojarzeniowej) w treść denotacyjną (definicyjną) i na zapomnieniu pierwotnej treści denotacyjnej. Podobną transformację należy ponadto ujmować jako zmianę w ramach całego systemu językowo-kulturowego, jeśli uznać tezę o osadzeniu semantyki w kontekście kulturowym (ŁOTMAN, USPIENSKI 1975: 179). Innym przykładem dynamiki JOS może być habitualizacja metafory, czyli jej stopniowe upowszechnienie. W sprzyjających warunkach odkrywczą metafora staje się dobrem ogółu w tym sensie, że inni uczestnicy społeczności komunikacyjnej ją przechwytyują, zaczyna się powtarzać — wchodzi w system językowy. Semantyczne „wynałazki” transformują się w ten sposób w „oczywistości” (RICOEUR 1997: 73—75; ARENDT 2002: 150, 156).

Jeszcze innym przykładem może być zanik funkcji magicznej języka, czyli zanik zdolności słowa — i tekstu językowego jako takiego — do bezpośredniego ingerowania w rzeczywistość. Język, który cechuje się zanikiem funkcji magicznej, potrafi rzeczywistość już tylko reprezentować, ale nie potrafi bezpośrednio na nią wpływać (JAKOBSON 1989: 84). Stopniowe zanikanie podobnej funkcji języka można interpretować jako transformację kulturowego paradygmatu, rozumianego jako przestrzeń wyłaniania się i porządkowania rzeczy bądź jako system, który określa, co jest podstawowe i znaczące. Przemianom ulega pod tym względem mentalność rozumiana jako struktura długiego trwania, od niej zaś zależy sposób, w jaki kategoryzowana jest rzeczywistość. Razem z przemianami podłoża kulturowego przemianom musi więc ulegać również JOS.

3. JOS ma charakter **transcendentny**. Język, będąc narzędziem myślenia, nieustannie sam siebie przekracza, sam znosi własne ograniczenia. Jeśli z jednej strony narzuca swemu nosicielowi określoną konceptualizację rzeczywistości, to z drugiej pozwala mu płynące

z niej ograniczenia przewycięzać. Mówiąc słowami K.O. Apela: „Język może być zwalczany, krytykowany i poprawiany tylko za pośrednictwem języka” (APEL 1991: 97).

Człowiek narażony jest na nieustanne rewidowanie już dokonanej konceptualizacji, między innymi prowadząc komunikację z innymi ludźmi: „Kategorie i struktura naszego (tj. używanego przez nas) języka zamykają nasze myślenie w pewnych pojęciowych ramach, ale komunikacja (interakcja), czyli sposób posługiwania się językiem, sprawia, że bezustannie wychodzimy poza te ramy. Interakcja ze swej istoty bowiem wymaga rzeczywistej lub wyobrażonej obecności dwu podmiotów o odmiennych perspektywach. Ludzka, językowa refleksja ma więc ze swej natury charakter dialogiczny i dlatego język jako narzędzie takiej refleksji otwiera przed nami te rejony świata, które sam uprzednio zamknął” (KWAŚNICA 1991: 48; por. FAY 2002: 72—82).

O transcendentnym charakterze JOS świadczy ponadto fakt, że język naturalny zawiera poziom własnego opisu, dzięki czemu człowiek jako istota językowa może sam siebie jako taką właśnie istotę w ogóle ujmować. Funkcję języka naturalnego, która umożliwia definiowanie jego własnych pojęć i reguł, R. Jakobson nazwał funkcją metajęzykową: „Ilekoć nadawca lub odbiorca chcą sprawdzić, czy posługują się jednakowym kodem [chcą sprawdzić, czy rozumieją używane przez siebie pojęcia w jednakowy sposób — J.K.], mowa zostaje sprowadzona do kodu: przybiera ona funkcję metajęzykową (JAKOBSON 1989: 85—86)”.

Możliwe dzięki językowi krytyczne myślenie pozwala człowiekowi — przynajmniej w określonych okolicznościach — kwestionować, a także przewycięzać własne nawyki działania i poznawcze. Każdy człowiek siłą rzeczy podlega działaniu własnych stereotypów, co nie znaczy, że nie potrafi rozpoznawać iluzoryczności przynajmniej niektórych z nich. Śląskocieszyński *gazda* („gospodarz”) mógł kurczowo trzymać się sprawdzonego zwyczaju niewyprowadzania krów na pastwisko w dzień św. Jana, bo wynikało to z obaw przed czarownicami. Mógł też — w drodze eksperymentu — naruszyć ów zwyczaj i sprawdzić konsekwencje takiego działania. Dzięki podobnym „eksperymentom” wypas w dniu św. Jana nie różni się dziś od wypasu podczas innych dni sezonu. W podobnych kategoriach można interpretować kontynuację podróży nawet wtedy, gdy drogę przebiegł *czarny kot*, wchodzenie na pokład samolotu w *piątek trzynastego* itp. Transcendentny wymiar języka dotyczy również obiegowych narracji. Z jednej strony do dziś dla niektórych osób nie lada odwagi wymaga przejście koło *cmentarza* w godzinach nocnych, nie mówiąc o okresie między *północą* i pierwszą w nocy. Z drugiej strony są osoby, które — podważając

utrwalone w systemie językowym i kulturowym wątki (mrozące krew w żyłach obrazy) — przechodzą w feralnym okresie koło cmentarza bez najmniejszego uszczerbku na zdrowiu psychicznym i fizycznym.

4. JOS ma charakter **aksjologiczny**, to znaczy jest przeniknięty wartościami. W ramach JOS nic nie pozostaje aksjologicznie obojętne (BARTMIŃSKI 2007: 131—148; PUZYŃNINA 1992): „Wszystko, co się widzi lub odczuwa, otoczone jest szczególną atmosferą — atmosferą radości lub smutku, udręki, podniecenia, radosnego uniesienia lub przygnębienia. Nie można tu mówić o »rzeczach« [a także o słowach — J.K.] jako o materii martwej lub obojętnej. Wszystkie przedmioty są łaskawe lub złośliwe, przyjazne lub wrogie, znajome lub niesamowite, pociągające i urzekające lub odpychające i groźne. Tę pierwotną formę ludzkiego doświadczenia możemy z łatwością odtworzyć, ponieważ nawet w życiu człowieka cywilizowanego nie utraciła bynajmniej swej początkowej mocy” (CASSIRER 1998: 144).

5. JOS ma charakter **wielowarstwowy** (TOKARSKI 1998: 20), skomplikowany, heterogeniczny, niekiedy sprzeczny wewnętrznie. „Składają się nań bowiem elementy pochodzące z różnych etapów rozwoju ludzkiego myślenia i z różnych źródeł: od magii poczynając, a na nauce kończąc. Współtworzyły ten model różne grupy ludzkie, niejednokrotnie spoglądające na ten sam fragment świata z różnych punktów widzenia, zgodnie z własnymi potrzebami i odczuciami. Poszczególne warstwy współlistnieją ze sobą lub nakładają się na siebie, a obraz nienaukowy czy przednaukowy miesza się z obrazem naukowym” (MAĆKIEWICZ 1999b: 196; por. HOŁÓWKA 1986: 136—137). Wyrazem podobnej wielowarstwowości jest fakt, że niektóre płaszczyzny JOS składają się na aktualne potoczne wyobrażenia o świecie, inne już nie, co zostało sprecyzowane w tezie o nefunkcjonalnych i funkcjonalnych elementach JOS.

Metodologicznym błędem byłoby również kreowanie obrazu świata związanego z określonym językiem jako czegoś idealnie systematycznego, czegoś absolutnie bezsprzecznego czy czegoś, w czym nie ma żadnych oboczności. Według obiegowych „podpowiedzi” tekstów języka i tekstów kultury jako takich (na przykład serial *Przygody kota Filemona*) kot pije mleko, choć większość miejskich kotów przekonuje o tym, że kot pije raczej wodę, żywiąc się jednocześnie suchą karmą lub mięsem z konserw. Slogan reklamowy *Twój kot kupowałby whiskas* stoi w sprzeczności z tradycyjnym obrazem kota, który lubi mleko³. Można

³ „Każda kultura, która jest dostatecznie skomplikowana, aby można było ją w ten sposób nazwać, będzie się składała ze sprzecznych przekonań i reguł, które oferują kierującym się według nich ludziom niezborne, przeczące sobie wzajemnie, niejednoznaczne komunikaty” (FAY 2002: 75).

spekulować, czy obraz kota jedzącego suchą karmę albo mięso z konserwy nie zdominuje z biegiem czasu obrazu kota pijącego mleko, a więc czy stereotyp kota nie ulegnie pod tym względem zmianie.

Wreszcie nie mniej poważnym błędem byłoby wyciąganie z uwarunkowanego językowo i kulturowo obrazu świata śmiałych wniosków dotyczących przekonań i zapatrywań każdej jednostki. Mówiąc konkretniej, nie wolno mylić obiegowego wyobrażenia rozumianego jako „podповідź” języka (stereotypu) z konkretnymi przekonaniami osoby A, B, C itd. Ponadto ta sama osoba może mieć w różnych sytuacjach różne zapatrywania — poglądy każdej poszczególnej jednostki wcale nie muszą być konsekwentne.

6. JOS ma charakter **integralny** i **kontekstualny**. Wiedza słownikowa (znajomość treści i łączliwości słów) związana jest z wiedzą encyklopedyczną (wiedza na temat świata) oraz pragmatyczną (zdolność działania w świecie, wiedza-recepta) (SCHWARZ 1992: 50—51; por. MARODY 1987: 226). R.W. Langacker, przedstawiciel lingwistyki kognitywnej, zauważa w tym kontekście: „Sądzę, że wyrażenia leksykalne »nie mają granic«” (LANGACKER 1995: 18). Przekłada się to między innymi na ścisły związek między kulturą i osadzonym w niej językiem. Funkcjonalne elementy JOS (inaczej: nie etymologicznie rekonstruowane, lecz znaczeniowo aktualne elementy JOS) składają się na określoną **mapę świata**⁴, na porządek taksonomiczno-aksjologiczny, dzięki któremu dany świat w ogóle jest światem, to znaczy *kosmosem* rozumianym jako porządek, czyli jako opozycja *chaosu* (por. ADAMOWSKI 1999: 21—28; NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2007: 308—323).

Wiedza o rzeczywistości i o tym, jak należy w niej postępować, nie zawsze jest odpowiedzią na stawiane pytania. Podobną wiedzę człowiek zyskuje przeważnie nieświadomie, bez stawiania pytań i bez otrzymywania odpowiedzi. Człowiek „wrasta” we własny JOS w znacznym stopniu nieświadomie i tak samo jak słów nie uczy się na ogół za pomocą definicji, również wzorców zachowań nie przyswaja sobie dlatego, że akurat jest nimi zainteresowany⁵. Ludzka wiedza-recepta to przede wszystkim wiedza przedteoretyczna, wiedza, którą człowiek zdołał osiąść, nie uświadamiając sobie w pełni tego faktu. Wiedza-recepta może być odpowiedzią na nurtujące człowieka pytania, lecz nie musi, gdyż to, co służy potrzebom jego codziennego życia, wiadome jest często od „zawsze”, a to znaczy, że ma swą genezę

⁴ Pojęcie „mapa świata” (*картина мира*) ma swą genezę w etnolingwistyce rosyjskiej.

⁵ „Treści większości słów nie uczymy się świadomie, a już na pewno nie przez definicje; chodzi raczej o wspaniały wyczyn języka, że pod jego wpływem owa wiedza nieświadomie narasta [...]” (WEISGERBER 1929: 29—30).

w tym, co niezauważalne i „niepamiętne”. Świat, w którym człowiek żyje i działa, ma sens już wcześniej, zanim człowiek zaczyna o niego pytać. Taksonomiczne i aksjologiczne rozczłonkowanie postrzeganej przez człowieka rzeczywistości nie dokonuje się zazwyczaj w rezultacie jego celowych starań. W ramach potocznego (codziennego) postrzegania rzeczy w świecie nie są przedmiotami teoretycznego poznania dla nich samych. Człowiek postrzega je przede wszystkim funkcjonalnie: *krowa to zwierzę, które daje mleko; pies pilnuje domu; kot łapie myszy* itp. (KRAPIEC 1985: 185).

Relatywizm obrazu świata jako problem semiotyczny i fenomenologiczny

Jeśli przyjmujemy, że o wpływie JOS na doświadczenia jego nosicieli można mówić zarówno w odniesieniu do doświadczenia zbiorowości (kolektywnie podzielany obraz świata), jak i doświadczenia jednostki (jednostkowy obraz świata), nasuwa się pytanie o stopień, w jakim obrazy świata poszczególnych ludzi (nosicieli jednego i tego samego JOS) mogą się między sobą różnić.

Odpowiedź na podobne pytanie ma znaczenie przede wszystkim dla metodologii podejmowanych badań. Metodologiczną koniecznością jest bowiem uznanie języka nie tylko za medium myślenia, które owe mu myśleniu, a wraz z nim rzeczywistości doświadczanej przez jego podmiot (przez człowieka), wyznacza pewne granice. Język musi być jednocześnie uznany za narzędzie krytycznego myślenia, które pozwala owe granice przekraczać. Próbując określić istotę obrazu świata oraz jego zależność od systemu językowego i kulturowego, chciałbym nawiązać do takiej wersji relatywizmu językowego, która z jednej strony broniłaby ontologicznej swoistości każdego JOS, z drugiej zaś strony nie absolutyzowałaby jej. Konsekwencją tego stanowiłoby zaprzeczenie możliwości komunikacji międzyjęzykowej i międzykulturowej oraz międzyjęzykowych i międzykulturowych porównań, co z kolei byłoby równoznaczne z rezygnacją z możliwości znalezienia metody potrzebnej do analizy obrazu świata, dokonywanej na podstawie reprezentujących go potocznych tekstów. W omawianej tu teorii języko-

wego i kulturowego tworzenia rzeczywistości trzeba zatem uniknąć alternatywy, która zmuszałaby do wyboru między absolutyzującym konstruktywizmem czy relatywizmem językowym (który implikuje solipsyzm i związaną z nim rezygnację z prób przenikania do „obcych” obrazów świata) i naiwnie realistycznym pojmowaniem rzeczywistości (kiedy to słowa oraz zdania odnoszą się do zjawisk zachodzących w świecie niezależnie od naszego języka i kultury). Owa alternatywa uniemożliwiałaby albo metodę podobnych badań (jeśli relatywizm językowy ma charakter absolutny), albo ich przedmiotu (jeśli rzeczywistość dla nosicieli wszystkich języków i kultur jest jednakowa).

Problem związany z określeniem przygodności obrazu świata, zwłaszcza z wyznaczeniem jej granic, ściśle wiąże się z koncepcją dialektycznego związku języka i świata (inaczej: dialektycznego, nierozdzielonego związku między JOS i obrazem świata). Teza o ruchomym charakterze granic obrazu świata, czyli o możliwości ich przesuwania w drodze uwarunkowanego przez język krytycznego myślenia, przekłada się bowiem na tezę, że konstruowany przy współudziale języka i kultury obraz świata nie daje się sprowadzić ani do „czystej” konwencji, ani do „czystej” *obiektywnej rzeczywistości*. To zaś znaczy, że obrazy świata są co prawda **do pewnego stopnia przygodne**, lecz nie absolutnie przypadkowe. W niniejszym rozdziale postaram się wykazać, że przygodność obrazów świata jest kwestią stopnia i miary, co znaczy, że nie ma ona charakteru absolutnego.

Problematykę przygodności obrazu świata najłatwiej ująć na tle różnicy między F. de Saussure’a diadyczną teorią znaku a Ch.S. Peirce’a triadyczną teorią znaku, która stanowi podstawę modelu relacji semantycznej znanego jako trójkąt Ogdena—Richardsa (OGDEN, RICHARDS 1923; por. KARDELA 1999: 12—16), czyli modelu znaku (lub też pojęcia rozumianego jako przypadek znaku), który uwzględnia relację znaku i odpowiadającej mu rzeczy w świecie. W teorii de Saussure’a znak tworzony jest przez przygodny, choć w ramach określonego systemu znaków konieczny, związek między elementem oznaczającym (*signifiant*), którym jest obraz akustyczny jako rozpoznawalny dźwięk¹, i elementem oznaczanym (*signifié*), którym jest reprezentowane znaczenie rozumiane jako obraz w świadomości człowieka (SAUSSURE DE 1996: 98—99). Znak ma w tym sensie arbitralny (czyli przygodny, konwencyonalny) charakter, a razem ze znakiem — cały system, którego dany znak stanowi część składową. Słowo nie ma w teorii de Saussure’a żadnej innej tożsamości oprócz tej, którą tworzą różnice

¹ Dźwięk rozumiany jako postrzegane zjawisko (synteza konkretnego i abstraktu), nie jako zjawisko fizyczne (GUIRAUD 1974: 37—38).

względem ościennych, znaczeniowo podobnych słów systemu (SAUSSURE DE 1996: 98—99, 137, 144—148). Nie jest więc słowo określone przez fragment postrzeganego świata, do którego się odnosi — jego znaczenie ma czysto dyferencjalny charakter (CULLER 1993: 86—89; KALAGA 2001: 75)².

Tak rozumiany system językowy stanowi dla siebie świat, w którym każdy element odnosi się wyłącznie do innych elementów wewnątrz tego samego systemu. Dany system językowy jest „zamknięty” w tym sensie, że nie wchodzi w relację z zewnętrzną, pozajęzykową rzeczywistością (MUSZYŃSKI 1992: 24). Wynikają z tego, oczywiście, poważne ontologiczne konsekwencje. Jeśli bowiem między systemem językowym i zmysłowo doświadczanym światem zachodzi korespondencja (odpowiedniość), a jednocześnie jeżeli przyjmiemy, że system językowy pozostaje względem zmysłowo doświadczanego świata niezależny, będzie to oznaczało, że zmysłowo postrzegany świat uzależniony jest tylko od systemu językowego w tym rozumieniu, że dany system go „tworzy”. Oznaczałoby to, że obraz świata cechuje absolutna arbitralność, tak samo jak system językowy (BENVENISTE 1991: 284—288; CULLER 1993: 19—29). Mówiąc inaczej: jeżeli różnicom między słowami odpowiadają różnice między zjawiskami w świecie, do których dane słowa się odnoszą, wynika z tego, że język dzieli postrzeganą rzeczywistość na poszczególne zjawiska, a ów podział jest w pełni arbitralny. Podobne założenie jest radykalnie relatywistyczne w tym sensie, że wyklucza ewentualne uzależnienie znaku od fragmentu świata, do którego znak się odnosi. Trudno zgodzić się z założeniem, że kategorie języka naturalnego mogłyby być jednostkami czysto relacyjnymi. Oznaczałoby to bowiem, że w wypadku jednej zmiany w systemie reszta jednostek mogłaby podlegać niekontrolowanym zmianom (CASSIRER 1996: 43—44, 46).

Pytanie, czy język „odzwierciedla” (odbija) rzeczywistość, czy ją — na odwrót — „tworzy”, trzeba zastąpić pytaniem, w jakiej mierze albo do jakiego stopnia systemy językowe są arbitralne i w jakim stopniu mogą determinować rzeczywistość postrzeganą przez ich nosicieli. Chodzi, powtórzmy, o pytanie dotyczące **miary i stopnia przygodności** systemów językowych oraz kulturowych, a także odpowiadających im światów doświadczanych (CULLER 1993: 86—89; por. GUIRAUD 1974:

² Możliwe ograniczenie arbitralności znaku przyjmuje w teorii de Saussure’a postać tezy o *umotywowaniu znaku*, która jest przyczyną sporów między jego interpretacjami (SAUSSURE DE 1996: 385—390). Faktem pozostaje, że F. de Saussure poświęca problematyce umotywowania znaku i jego ewentualnym źródłom tylko pobieżną uwagę, a jego model znaku nie uwzględnia ewentualnej zależności znaku od doświadczanego świata.

33—35; GUIRAUD 1976: 24—29). O stopniowalnej mierze arbitralności znaku traktuje semiotyka Ch.S. Peirce'a, która opiera się na założeniu istnienia różnych stopni uzależnienia znaku od fragmentu świata doświadczanego, do którego znak się odnosi. Peirce rozróżnia pod tym względem *symbole*, które nie cechuje żaden konieczny związek znaku i przedmiotu, oraz *indeksy* i *ikony*, które w różnym stopniu **cechuje uzależnienie od relacjonowanych przez siebie przedmiotów**. W wypadku indeksów chodzi o związek mniej lub bardziej koniecznego współwystępowania (korelacji lub związku przyczynowo-skutkowego), a w wypadku ikon — o związek mniej lub bardziej wyraźnego podobieństwa (BENSE 1980: 14³; SEBEOK 2000: 90—109).

Arbitralności albo konwencjonalności, rozumianej jako przypadkowe połączenie elementu oznaczającego i elementu oznaczanego (inaczej: zastępującego i zastępowanego), które utrwaliło się w określonej społeczności językowo-kulturowej, nie można zatem absolutyzować. Znaczenie „cieszę się, że cię widzę”, można zastępować w różnych społecznościach różnie: wypowiedzeniem odpowiedniego pozdrowienia lub imienia osoby, którą chce się pozdrowić, skinieniem głową lub ręką, podaniem ręki, pocałunkiem itp. Chodzi o utrwalone reguły spotkań międzyludzkich. Owe reguły mogą się różnić zarówno pod względem przyzwyczajai panujących w ramach całych kultur, jak i przyzwyczajai komunikacyjnych poszczególnych jednostek w ramach owych kultur. Zasięg podobnych różnic na pewno będzie ograniczony. Jak powiada J. Culler: trudno wyobrazić sobie kulturę, w której ramach cios pięścią w nos mógłby być przyjacielskim powitaniem (CULLER 1993: 88). Ten wymowny przykład wyrazistszym czyni problem granic relatywizmu językowego i kulturowego, związany z faktem, że człowiek bytuje w świecie jako podmiot wcielony.

Język i kultura, owe nakładające się na siebie systemy semiotyczne, które poprzedzają człowieka jako jednostkę i które człowiek potrafi tylko po części zobiektywizować, wpływają na kształt świata doświadczanego. B.L. Whorf wskazuje na przykład fakt, że określony fragment postrzeganej rzeczywistości może człowiekowi jawić się albo bardziej jako *rzecz*, albo bardziej jako *proces*, w zależności od systemu językowego, który ową rzeczywistość współkształtuje. Podczas gdy Europejczycy — *nota bene* Europejczycy początku XX wieku — widzą wyraźną różnicę między rzeczami a wydarzeniami, Indianie Hopi (z czasów Whorfa) różnicę nie zawsze dostrzegają, a zjawisko, które jest dla Europejczyka raczej rzeczą, współczesny Whorfowi Indianin Hopi postrzega raczej jako proces (WHORF 1982: 199). Za rozwinięcie odkrycia

³ Przedmowa Hanny Buczyńskiej-Garewicz.

Whorfa można uważać argumentację zawartą w *Metaforach w naszym życiu* G. Lakoffa i M. Johnsona, gdzie mowa o tym, że języki zachodniego kręgu kulturowego (i związane z nimi obrazy świata) zdominowane są przez tak zwane *metafory ontologiczne*, które skłaniają użytkowników języków indoeuropejskich będących nosicielami, ogólnie rzecz biorąc, kultury zachodniej (euroatlantyckiej) do ujmowania wydarzeń, czynności, uczuć, wyobrażeń w kategoriach przedmiotu (rzeczy) i substancji (LAKOFF, JOHNSON 1988: 48—49). Podobne metafory są dla ich nosicieli tak naturalne i tak głęboko osadzone w ich doświadczeniu i myśleniu, że owi nosiciele ich nie zauważają (LAKOFF, JOHNSON 1988: 52). Przy okazji: problematyki utrudnionej przekładalności języków wcale nie trzeba tłumaczyć na podstawie podręcznikowej konfrontacji europejskiego śniegu z wielością „śniegów” u Inuitów. Konfrontacja polszczyzny i czeszczyzny, bliskich sobie języków zachodniosłowiańskich, może dostarczyć nie mniej ciekawych przykładów: polska *drożdżówka* nie ma w języku czeskim żadnego odpowiednika, ma raczej wielość częściowych odpowiedników: *šáteček*, *koláček*⁴, *buchta*, *plundra*, *hřeben*, *sladký (mastný) rohlík* itp. Chodzi o to, że owa potrawa ujmowana jest w polszczyźnie przez pryzmat swej „zawartości” (ciasto drożdżowe), a nie przez pryzmat swego kształtu, który dla czeszczyzny okazuje się decydujący.

Klasycznym przykładem relatywizmu językowego i kulturowego (czyli: semiotycznego) są rozbieżności między ilością rozróżnianych kolorów i prototypami (najbardziej typowymi przykładami) owych kolorów w ramach poszczególnych społeczności językowo-kulturowych. W ramach spektrum kolorów, które powstaje w wyniku rozszczepienia się promienia świetlnego, jeden kolor płynnie przechodzi w inny kolor — chodzi więc o *continuum* koloru jako takiego. Aby można mówić o poszczególnych kolorach, trzeba odróżnić jeden od drugiego, wprowadzić w owo *continuum* różnice, przeprowadzić określoną taksonomię. Podział spektrum kolorów na poszczególne kolory, podobnie jak podział świata na poszczególne przedmioty i procesy, leży w gestii języka. Człowiek rozpoznaje poszczególne kolory według tego, w jaki sposób podzielił je jego system językowy, który tym samym umożliwił ich wyłonienie się. Odcinek kolorowego spektrum, który składa się w języku tsonga na jeden kolor, jest w ramach języka angielskiego odcinkiem mieszczącym w sobie cztery kolory: pomarańczowy, czerwony,

⁴ Mimo to, że w polszczyźnie funkcjonuje określenie *kołacz*, mały okrągły „kołacyk” — który kupuje się w piekarni i który nie ma w związku z tym żadnego obrzędowego znaczenia (nie jest *kołaczem weselnym*) — współcześni użytkownicy tego języka utożsamiają najczęściej z *drożdżówką*.

różowy i fioletowy, mniej więcej podobnie, jak w języku polskim. Niekoniecznie jednak musi stąd płynąć wniosek, że w świecie nie ma żadnych kolorów, w odniesieniu do których można by zakładać intersubiektywny znaczeniowy zasięg. Nie wynika stąd jeszcze, że różne języki muszą kreować cokolwiek różne, nieporównywalne światy kolorów. Badania antropologiczne dowodzą, że nosiciele różnych języków pomimo wszelkich różnic zgadzają się co do prototypów — najbardziej typowych przykładów — poszczególnych kolorów: czerwony kolor jest kolorem krwi (*krwisty*), biały — kolorem mleka, a czarny — kolorem węgla (albo sadzy). Uarte porównania (frazemy), na przykład *czarny jak sadza* albo cieszyńskie *czorny jak kuminiorz*, mogą być tego wymownym przykładem. Rozróżnianie podobnych zjawisk na podstawie typowych dla nich kolorów jest dla członków różnych językowych i kulturowych społeczności w znacznym stopniu powszechnie obowiązujące (TAYLOR 2001: 25—38; por. CULLER 1993: 23—29; PEREGRIN 1998: 33).

Nie można przy tej okazji nie wspomnieć o fakcie, że do rzeczników tezy o ograniczonej arbitralności znaków języka naturalnego należeli w lingwistyce europejskiej przedstawiciele tak zwanej gramatyki treści (*inhaltbezogene Sprachwissenschaft*), określanej również mianem neohumboldtizmu (ANUSIEWICZ 1999: 261—289). Do najbardziej wpływowych przedstawicieli tego — z różnych przyczyn ciągle niedocenianego — kierunku zaliczyć można J. Triera, L. Weisgerbera, W. Porziga i innych. Ostatni z wymienionych, w książce *Das Wunder der Sprache* zauważa, że różne płaszczyzny obrazu świata mogą być dziełem przypadku w różnym stopniu: pojęciowy podział spektrum kolorów w ramach poszczególnych języków ma bardziej subiektywny charakter, natomiast pojęciowe wychwytywanie namacalnych zjawisk w przyrodzie, takich jak rośliny i zwierzęta, ma z kolei charakter bardziej obiektywny, czyli mniej przygodny (PORZIG 1950: 59—64).

Tezę o ograniczonej arbitralności języka i kultury można poprzeć również argumentami stawianymi w ramach myślenia fenomenologicznego. Kluczową kategorię fenomenologii stanowi teoria intencjonalności, u której podstaw leży zakwestionowanie oczywistego w pozytywistycznej nauce rozróżnienia między postrzegającym podmiotem i postrzeganym przedmiotem. Teoria intencjonalności podważyła obiektywny status przedmiotu, a razem z nim — całego świata w tym sensie, że odkryła jego zależność od stanu postrzegającej go świadomości, odkryła jego zależność od podmiotu (HUSSERL 1922: 64—78). Za sprawą fenomenologii upowszechnił się fakt, że kształt świata w jakimś stopniu zawsze pozostaje zależny od doświadczeń i przyzwyczajeń postrzegającego go człowieka; że zależny jest od jego stanu

wiedzy, od przyjętych przezeń strategii odkrywania, wynajdywania i segregowania (systematyzowania) różnego rodzaju „faktów”, przy czym podobne strategie mają charakter przyzwyczajeniowy i mogą się między sobą (jednak tylko do pewnego stopnia) różnić. Strategie poznawczego i działaniowego panowania nad rzeczywistością, która przy dokładniejszym jej rozpatrzeniu jawi się jako radykalna różnorodność i zmienność, uznawane są w fenomenologii za integralny element ludzkiej świadomości, a razem z nią — za integralny element współkształtowanego przez nią świata doświadczanego.

Stwierdzenie, że świat jako kosmos zbudowany jest według pewnych zasad, którymi kieruje się ludzka świadomość, ma związek również z perspektywą semiotyczną. Jeśliby wyjść poza ramy fenomenologii, można by uznać zasady, według których budowana jest doświadczana rzeczywistość (czyli: zawartość ludzkiej świadomości), za porządek znaczeniowy albo system znaków, czyli *kod*. Za podstawowy kod, to znaczy klucz, według którego rzeczywistość układa się w sensowną całość, czyli w *kosmos*, uznać trzeba język naturalny oraz kulturę, rozumiane jako systemy semiotyczne. A zatem język i kultura jako wielopoziomowe, potencjalnie nieskończone i powiązane z sobą systemy znaków mają *społeczny charakter* w tym rozumieniu, że ukształtowały się w trakcie dziejów określonej społeczności językowo-kulturowej, a jej członkowie nigdy nie mogą w pełni owych systemów, których są nosicielami, opisać, nigdy nie mogą w pełni refleksyjnie ich ująć, ani też osiągnąć nad nimi pełnej kontroli (WITTGENSTEIN 1998: 26—27, 56; por. APEL 1991: 117—118; HEINTEL 1991: 111—126).

Wspólny przedmiot zainteresowań semiotyki i fenomenologii stanowi świat doświadczany (*Lebenswelt*), i to właśnie ze względu na jego częściowo relatywny charakter. Określenie „relatywny charakter świata doświadczanego” wyakcentowuje jego zależność od ludzkiego podmiotu, który ów świat doświadczany konstytuuje jako całokształt tego, co jest przedmiotem jego postrzegania. Ową zależność można zatem rozumieć albo fenomenologicznie — jako zależność świata od świadomości ujmowanej w toku refleksji, albo semiotycznie — jako zależność świata od języka, specyficznego kodu (systemu znakowego), który z ludzką świadomością pozostaje nierozłącznie związany i który stanowi warunek abstrakcyjnego myślenia umożliwiającego refleksję, a zarazem warunek samookreślenia się podmiotu⁵.

⁵ „Nasze myśli rozpadłyby się w nic, gdyby pojęcia nie stanowiły trwałego punktu, wokół którego myśli mogłyby się krystalizować. Bez języka nie można sobie wyobrazić naszego myślenia” (WEISGERBER 1964b: 180).

Problematyka relatywnego charakteru świata doświadczanego przekłada się w ramach fenomenologii Husserla na problematykę relatywnego charakteru podmiotu pod względem jego różnych — nie-rzadko sprzecznych — motywacji i zainteresowań. W ramach semiotyki dany temat pojawia się jako kwestia relatywnego charakteru podmiotu ze względu na kody, które współuczestniczą w jego tworzeniu i samookreśleniu. Problematyka relatywizmu świata doświadczanego w kategoriach stopnia i miary może się sprowadzać do następujących pytań: Jaka jest miara uzależnienia świata doświadczanego od podmiotu, który go konstytuuje? Jaka jest miara odrębności poszczególnych podmiotów? Jaka jest miara uzależnienia podmiotu od kodów, które są z nim nieoddzielnie związane? Jaka jest miara różnic między poszczególnymi kodami, a także miara ich przygodności? Podstawa podobnego sposobu zadawania pytań tkwi z jednej strony w zakwestionowaniu podmiotu ze względu na język i kulturę, które podmiot współtworzą; z drugiej zaś strony — w założeniu, że z problematyki relacji między językiem i światem nie da się wyeliminować świadomości właśnie jako podmiotu⁶. Przestrzeń możliwego — a według autora niniejszych słów: wręcz koniecznego — dialogu między fenomenologicznym i semiotycznym (albo analitycznojęzykowym) podejściem do świata doświadczanego ograniczona jest antynomią dwu skrajnych postaw, które taki dialog czyniłyby niemożliwym: z jednej strony chodzi o absolutyzację doświadczenia i ignorowanie językowo-kulturowego kodu, który leży u jego podstaw (PATOČKA 1995: 89—90), z drugiej strony — o wykluczenie podmiotu z problematyki związku między językiem i światem. Mówiąc inaczej: trzeba się poruszać w przestrzeni ograniczonej antynomią podmiotu, który nie jest kwestionowany ze względu na systemy znakowe, jakie go współtworzą, i „martwego” podmiotu, czyli teorii, która redukuje podmiot do samych zakładających go systemów znakowych (por. FOUCAULT 2000: 348—349).

Wytyczoną w ten sposób przestrzeń problematyzowania świata doświadczanego uważamy za kluczową dla antropologii i semiotyki kultury, która bada konstytutywną rolę znaków i systemów znakowych w budowie świadomości, a w konsekwencji w budowie świata doświadczanego, rozumianego jako jej zawartość. Mimo wszelkiej możliwej heteronomii świadomości (czyli jej uzależnienia od systemów znakowych), stanowiących temat semiotyki kultury i szeroko rozumianej analizy języka naturalnego, to właśnie świadomość znajduje się

⁶ „By odkrywać rzeczywiste fakty w świecie »jako coś«, potrzebne są punkty widzenia przyjmowane przez wcielonego człowieka na ziemi” (APEL 1959: 34).

w centrum analizy samej siebie, stanowiąc jej przedmiot, a zarazem podmiot, czyli subiekt — przynajmniej jeśli chodzi o taką teorię semiotyczną, która płynnie przechodzi w hermeneutykę (APEL 1991; FRANK 2000).

Problematyka relatywizmu językowego i kulturowego, sprowadzająca się do pytania o miarę arbitralności świata doświadczanego z uwagi na kody, które współuczestniczą w jego budowie, ma swą analogię w fenomenologii E. Husserla, jako że przedmiot jej badań stanowi relatywność świata doświadczanego ze względu na poszczególne podmioty konstytuujące ów świat i ulegające różnym motywacjom w tym sensie, że owymi podmiotami mogą kierować różne interesy. E. Husserl, szukając czegoś wspólnego w różnicach między poszczególnymi podmiotami, lansuje pojęcie **subiektywności transcendentalnej**, rozumianej jako nierelatywna struktura, która cechuje światy doświadczane, przy wszelkiej ich różnorodności i zmienności (HUSSERL 1996: 161—162), i ma związek z faktem, że człowiek jest istotą wcieloną.

E. Husserla teorię subiektywności transcendentalnej można tu odczytać jako argument na rzecz ograniczonej przygodności świata doświadczanego. W tym kontekście warto przytoczyć argumentację polskiego filozofa A. Schaffa (o odmiennych założeniach filozoficznych), która zdaje się w pewnym sensie korespondować z teorią E. Husserla. A. Schaff przytacza na rzecz ograniczonej roli konwencji w kształtowaniu obrazów świata następujący argument: „Gdyby na gruncie diametralnie różnych (i z tego względu wzajemnie nieprzetłumaczalnych) systemów językowych powstawały diametralnie różne obrazy świata — ludzie mówiący tymi językami powinni by w tych samych warunkach zachowywać się zupełnie inaczej. Jest to oczywisty nonsens, chociażby wobec unicestwiających konsekwencji biologicznych, które musiałoby pociągnąć za sobą zachowanie nieprzystosowane (a jedno z nich w takim wypadku byłoby bez wątpienia nieprzystosowane)” (SCHAFF 1964: 238). Dalej zauważa: „Mimo wszystkich różnic między poszczególnymi systemami języka i myślenia, związanych z różnicami ich genezy i uwarunkowań — jest w nich **coś wspólnego**, co sprawia, że języki te są wzajemnie przetłumaczalne, coś, co umożliwia porozumiewanie się ludzi, którzy pochodzą z najróżniejszych i najbardziej odległych od siebie środowisk, żyją w odmiennych warunkach naturalnych i społecznych” (SCHAFF 1964: 238—239).

Niniejsze rozważania mają na celu rozpatrzenie tezy, że język i świat (inaczej: JOS i obraz świata) spotykają się w świadomości ujmowanej w pierwszej osobie (jako Ja). Fakt, że ludzki podmiot jest podmiotem wcielonym, nadaje ograniczenia relatywności albo przy-

godności obrazów świata. Badanie relacji języka i świata ze względu na możliwą arbitralność jednego i drugiego przyjmuje tu postać refleksyjnej analizy własnego uzależnienia od języka i świata rozumianego jako rzeczywistość intencjonalna. Tak rozumianej metodzie udało się uniknąć dualizmu języka — jako systemu, który porządkuje — i świata — jako czegoś, co czeka na uporządkowanie (DAVIDSON 1998: 109—125). Mimo niekwestionowalnej wartości ustaleń B.L. Whorfa można jego tezy poddawać krytyce z uwagi na obecny w nich dualizm języka i świata. B.L. Whorf zauważa na przykład: „[...] rzeczywistość jawi się nam jako kalejdoskopowy strumień wrażeń, strukturę natomiast nadają jej nasze umysły — to jest przede wszystkim tkwiące w naszych umysłach systemy językowe” (WHORF 1982: 284—285). W ramach rzeczywistego ludzkiego doświadczenia (własnego doświadczenia poddawanego refleksji) nie da się wszakże wyszczególnić żadnych dwu momentów, z których pierwszy byłby *kalejdoskopowym strumieniem wrażeń*, niby pewna chaotyczna masa danych percepcyjnych (*doświadczenie*₁), drugi natomiast stanowiłby doświadczenie właściwe, doświadczenie rozumiane jako synteza *kalejdoskopowego strumienia wrażeń* oraz *struktury* języka (*doświadczenie*₂). Wszystko, czego człowiek realnie doświadcza, zawsze już jest podobną syntezą, zawsze już jest doświadczeniem mającym znaczenie. Człowiek zawsze „już” żyje w taksonomicznie i aksjologicznie uporządkowanym świecie, nie doznając realnie żadnego nieuporządkowanego strumienia danych percepcyjnych. W realnym doświadczeniu nie ma żadnej fazy *chaosu*, którą dopiero język musiałby przekształcać w pojęciowy *kosmos*. Doświadczany świat jest dla człowieka „od zawsze” uporządkowanym kosmosem (PATOČKA 1995: 130). Żadnego *kalejdoskopowego strumienia wrażeń* człowiek nie może doświadczyć. To zawsze wsteczna reprodukcja, abstrakcja, konstrukt metafizyczny, ponieważ dialektyczny związek języka ze światem, jakiego doświadcza człowiek, jest w rzeczy samej nierozdzielny.

W ramach semiotyki koncepcja ograniczonej (umiarkowanej) przygodności obrazów świata przekłada się na nadanie diadycznemu modelowi znaku (*signifiant* + *signifié*) jego pragmatycznego wymiaru w tym rozumieniu, że uwzględni się w nim również obiekt świata doświadczanego, do którego znak się odnosi. Powstaje w ten sposób model triadyczny, którego najbardziej znanym przypadkiem jest wspomniany trójkąt semantyczny Ogdena—Richardsa. Chodzi, mówiąc inaczej, o uzupełnienie znaku relacją względem zmysłowo doświadczanego świata, która siłą rzeczy ogranicza jego arbitralność, czyli przygodność. Zaakcentowanie związku znaku językowego z rzeczywistością pozajęzykową przekłada się również na przekonanie, że język natural-

ny i kultura nie mogą jako wzajemnie przenikające się systemy semiotyczne być niestycznymi, hermetycznie zamkniętymi światami. Z omówionych tu założeń semiotyki i fenomenologii płynie ważny metodologiczny wniosek: jedynym możliwym badaniem związku języka i świata jest jego badanie w ramach doświadczenia rozumianego jako **synteza tego, co zmysłowe, i tego, co pojęciowe** (przedsemiotyczne i semiotyczne, przedjęzykowe i językowe, konkretne i ogólne, naturalne i kulturowe) (OEHLER 2000: 13; WEISGERBER 1964a: 41).

Reasumując: metodologię badań nad kognitywnym wymiarem potocznego tekstu trzeba zmieścić w granicach antynomii dwu postaw nie do przyjęcia: rozumienia znaku (między innymi słowa) jako tworu czysto arbitralnego oraz rozumienia znaku jako tworu odbijającego „obiektywną rzeczywistość”. Wyłącznie w przestrzeni wyznaczonej przez owe dwa zradykalizowane bieguny znak pozwala się interpretować; jedynie w niej możliwe jest hermeneutyczne docieranie do treści zawartych w języku czy w folklorze, rozumianym jako specyficzny przypadek skonwencjonalizowanego tekstu języka, a jednocześnie tekstu kultury. Nie przypadkiem podstawowymi postulatami językoznawstwa kognitywnego (zajmującego się relacją między językiem, świadomością i światem, a tak samo relacją między językiem i kulturą), jest, po pierwsze, analiza treści semantycznych w ścisłym związku z informacjami o świecie — nie można wszak odrywać od siebie wiedzy słownikowej (znajomości treści i łączliwości słów), wiedzy encyklopedycznej (wiedzy na temat świata) oraz wiedzy pragmatycznej (zdolności działania w świecie, wiedzy-recepty); po drugie — badanie języka naturalnego jako jednego systemu symbolicznego, w którym system treści semantycznych uwarunkowany jest systemem składniowym i na odwrót — system składniowy systemem treści semantycznych (BARTMIŃSKI 2006: 42—43; KARDELA 1999: 15—37; SCHWARZ 1992: 50—51).

Rozdział czwarty

Kategoryzacja jako porządkowanie świata

Obraz świata ma pod pewnym względem systematyczny (uporządkowany), a pod pewnym względem niesystematyczny (nieuporządkowany) charakter. Jest to związane z faktem, że zawsze stanowi on syntezę tego, co konkretne, i tego, co abstrakcyjne (pojęciowe), albo tego, co naturalne, i tego, co kulturowe. Nie można go zatem sprowadzić ani do „czystej” rzeczywistości, która istniałaby sama w sobie, ani też do języka i wszystkich innych systemów semiotycznych, które pośredniczą w postrzeganiu rzeczywistości przez człowieka.

Semiotyczny wymiar obrazu świata polega na tym, że u jego podstaw tkwi relatywnie trwały system znaków. W ściśle językowym rozumieniu można mówić o systemie pojęć oraz całych tekstów (sekwencji znaków), których systemowy charakter związany jest z ich powtarzalnością, konwencjonalnością (MAĆKIEWICZ 1999b: 195). Podobny system nadaje postrzeganej rzeczywistości w miarę trwałą i prostą (przejrzystą) strukturę, choć owa rzeczywistość przy jej dokładniejszym zbadaniu jawi się jako radykalna różnorodność. To właśnie **w uogólnianiu, czyli upraszczaniu i unieruchamianiu — w drodze zapomnienia o różnorodności i zmienności bytu — tkwi światotwórcza moc języka**, która jest jednocześnie władzą nad ludzką świadomością: „Posiadamy kilka nazw i kilka definicji dla nieskończonej ilości pojedynczych rzeczy. Dlatego odwoływanie się do tego, co uniwersalne, nie jest siłą myśli, lecz *słabością dyskursu*. Problem

w tym, że zawsze mówimy ogólnie, podczas gdy rzeczy są jednostkowe. Język nazywa przez ukrywanie niezaprzeczalnego dowodu na istnienie tego, co jednostkowe” (Eco 2000: 23).

Język wskutek ograniczonej liczby pojęć pomniejsza lub całkowicie ukrywa pewne różnice w bycie, inne z kolei uwypukla czy wręcz wynajduje. Delimitacja rzeczywistości o nieskończonej ilości zmiennych aspektów — jej „zlewanie się” w jedno z pojęciami i tekstami języka — dokonuje się przez systemowo (inaczej: dyskursywnie, paradygmatycznie) uwarunkowane wynajdywanie ograniczonej, a tym samym przejrzystej ilości w miarę ogólnych i trwałych różnic oraz podobieństw w postrzeganym bycie, i to w ten sposób, że niektóre aspekty bytu stają się wyraźne i miarodajne, inne z kolei zostają zignorowane i zapomniane (WEISGERBER 1964b: 204; por. LAKOFF, JOHNSON 1988: 191). Sposoby podobnej „pojęciowej obróbki” (WEISGERBER 1929: 18) rzeczywistości mogą się zatem, przynajmniej do pewnego stopnia, różnić w zależności od tego, które aspekty rzeczywistości ulegają uwypukleniu, a o których się zapomina. W tym sensie obrazy świata, będące wynikiem podobnej delimitacji, mają po części relatywny charakter.

Proces podobnej pojęciowej obróbki rzeczywistości, podczas którego jej nieskończenie różnorodne i zmienne aspekty są przyporządkowywane ograniczonej liczbie pojęć, nazywany jest **kategoryzacją**. Posiłkując się językiem potocznym, można ją określić jako „szufladkowanie” polegające na tym, że niejednorodne zjawiska, według stosunkowo arbitralnych i zmiennych kryteriów, zamieszczane są w ograniczonej liczbie pojęć, które metaforycznie można by określić właśnie jako „szufladki” czy pojemniki, dzięki czemu stają się w swej różnorodności trudno dostrzegalne. Człowiekowi bowiem, który ujmuje rzeczywistość pojęciowo, przychodzą na myśl w pierwszej kolejności same owe „szufladki”, a nie ich zawartość. Kategoryzacja polega w tym rozumieniu na posegregowaniu, unieruchomieniu i przede wszystkim uproszczeniu tego, co nieskończenie różnorodne i zmienne, by człowiek mógł się w świecie dobrze orientować (MAĆKIEWICZ 1999a: 52—53).

Kategoryzacja ma w znacznym stopniu charakter nieuświadomiony — dzielenie świata na jego poszczególne elementy jest tylko w ograniczonej liczbie wypadków zamierzoną czynnością. Dzięki niej obraz świata jawi się jako sfera spolegliwej oczywistości, na której temat można powiedzieć, że im bardziej człowiek jest do niej przyzwyczajony w tym znaczeniu, że owa oczywistość go nie zaskakuje, tym mniej poddawana jest refleksji. Kategoryzacja, która opiera się na przeceńnianiu w miarę prostych i trwałych pojęć oraz uogólniających tekstów języka i **zapominaniu** (niedocenianiu, a nawet zaprzeczaniu) samego bytu w jego radykalnej różnorodności, wielowymiarowości i zmienno-

ści, ma związek z ogólnoludzką tendencją do ucieczki przed *chaosem* (nieprzejrzystością i nieprzewidywalnością) do *kosmosu*, czyli do rzeczywistości, którą można konceptualnie ogarnąć i przewidzieć, a w ten sposób nad nią zapanować. Przecenianie tego, co ogólne (jednorodne i trwałe), i niedocenywanie tego, co szczególne (różnorodne i zmienne), a co Umberto Eco nazwał *słabością dyskursu*, ma więc proste fenomenologiczne wytłumaczenie: wynika z obawy przed tym, co nieprzejrzyste, skomplikowane, nieprzewidywalne, czyli przed tym, co poznawczo wymyka się człowiekowi.

Kategoryzację można również zdefiniować jako systematyzację (inaczej: taksonomizację, typologizację, klasyfikację) rzeczywistości, jakiej dokonuje człowiek rozumiany jako postrzegający podmiot. Kategoryzacja polega na wyszczególnianiu i grupowaniu fragmentów bytu według określonych cech — cech, które orzekają o przynależności bądź nieprzynależności egzemplarza do danej grupy, czyli do określonego typu zjawisk. Najprościej można ją unaocznic na podziale roślin i zwierząt na *gatunki*, które składają się na *rodzaje*, czyli grupy wyższego rzędu, te z kolei na grupy jeszcze wyższego rzędu (*rodzina*, *rzęd*, *gromada*) itp. Podobna systematyzacja ma hierarchiczny charakter, jako że rośliny i zwierzęta grupują się tutaj od najwyższych poziomów, i związanych z nimi najogólniejszych pojęć (*roślina*, *zwierzę*), po najniższe, najbardziej szczegółowe (*rasa*, *odmiana*) aż po sam jednostkowy byt, czyli po zauważony w ogrodzie kwiatek czy po biegnącego koło niego psa, który wabi się Reksio.

Kategoryzacja rozumiana jako zamierzona systematyzacja jest też podstawowym mechanizmem nauki. Rozróżnianie i oparte na nim uogólnianie (hierarchiczne dzielenie zjawisk w coraz ogólniejsze grupy, opatrzone odpowiednimi nazwami) jest nie tylko warunkiem nauki, ale poznania w ogóle. Podstawowy wgląd w istotę kategoryzacji umożliwia klasyczna definicja definicji, która głosi: „[...] *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* (albo: *differentias specificas*)” (EISLER 1927: 247; KRAPIEC 1985: 194—195). W wolnym polskim tłumaczeniu: rzecz definiujemy przez podanie najbliższej kategorii, do której należy, i przez podanie istotnej różnicy, która wydziela ją z ogółu innych rzeczy należących do tej samej kategorii¹. Stąd wniosek, że sys-

¹ Jeśli ujmować kategorię za pomocą metafory *pojemnika* („szufladki”), można stwierdzić, że definicja to niejako wskazanie najmniejszego pojemnika, do którego należy definiowana rzecz, oraz różnicę między daną rzeczą a innymi rzeczami znajdującymi się w tym samym pojemniku. Uniwersum — jako „makronieskończoność” — to w tym rozumieniu największy pojemnik zawierający określoną liczbę mniejszych pojemników, które znowu zawierają określoną liczbę mniejszych pojemników itd., aż po „mikronieskończoność”.

tematyzacja (typologizacja) i definiowanie są dwoma aspektami tego samego procesu: w nauce różnice, które wyszczególniają jedną kategorię (grupę zjawisk) spośród innych kategorii, mają zwerbalizowaną postać w tym sensie, że składają się na definicje, dzięki którym owe kategorie w ogóle istnieją. Następny wniosek to ten, że podstawę poznania jako takiego stanowi **różnica i podobieństwo**: szpic wilczy, który wabi się Reksio, Pedro czy jeszcze inaczej, jest tym, czym nie są inne szpice wilcze, choć jest do nich podobny, należąc do kategorii szpiców wilczych; szpic wilczy jest tym, czym nie są inne szpice, choć jest do nich podobny, należąc do kategorii szpiców; szpic jest tym, czym nie są inne psy, choć jest do nich podobny, należąc do kategorii psów; pies jest tym, czym nie są inne zwierzęta, choć jest do nich podobny, należąc do kategorii zwierząt itp. **Dyferencje**, którymi człowiek kieruje się podczas dokonywania zamierzonej systematyzacji (segregacji) zjawisk, czyli cechy, które uznaje się za konieczny, a zarazem wystarczający powód zaszeregowania okazu do określonej grupy zjawisk, nazywane są w teorii kategoryzacji cechami istotnymi (MAĆKIEWICZ 1999a: 50).

Jeśli się weźmie pod uwagę dzieje nauki europejskiej od Arystotelesa, prekursora systematyzacji przyrody, do Karola Linneusza, który doprowadził ją do postaci, w jakiej nauczana jest we współczesności, nietrudno zauważyć, że sposoby grupowania przyrody ulegały nieustannym poprawkom, przemianom i uzupełnieniom. Każdy bowiem podział przeprowadzany jest według określonych kryteriów, a ich dobór w różnych okresach rozwoju nauki, czy kultury w ogóle, był różny. Różnorodność kryteriów kategoryzacji dotyczy nie tylko ich zmienności w czasie, ale również ich zmienności w przestrzeni: w tym samym okresie historycznym dwie różne kultury kategoryzują określony fragment bytu różnie, ponieważ każda z nich opiera się na innych kryteriach. W związku z tym, zgodnie z ustaleniami C. Lévi-Straussa, w ramach mniej więcej podobnego świata roślinnego jedna kultura może rozróżniać 200 gatunków roślin, inna 2 000 (LÉVI-STRAUSS 1996: 18).

Stosunkowo arbitralny (przygodny) charakter kategoryzacji wiąże się z faktem, że polega ona na poszukiwaniu podobieństw i różnic między porównywanymi zjawiskami, przy czym podobieństwa bywają uwypuklane albo w ogóle wynajdywane, a różnice pomniejszane bądź ignorowane (LAKOFF, JOHNSON 1988: 190—191; MAĆKIEWICZ 1999a: 48). Istnieje wiele dowodów na to, że kryteria systematyzacji rzeczy w świecie są do pewnego stopnia przygodne. Gdyby wziąć pod uwagę na przykład gwiazdozbiór Orion, to jego wyłonienie się na niebie nie ma wiele wspólnego z jego inherentnymi, „obiektywnymi” cechami. Orion

to, po pierwsze, rezultat patrzenia na gwiazdy z Ziemi (Ziemi, na której człowiek stoi); po drugie, wiele społeczności językowo-kulturowych nawet pod inną nazwą nie zna gwiazdozbioru Orion, ponieważ albo nie ma potrzeby grupowania gwiazd w zbiory, albo grupuje je inaczej (WEISGERBER 1971a: 44—45). Uzależnienie kategoryzacji od typu kultury i jej pragmatycznych wykładników również można poprzeć wieloma dowodami, na przykład faktem, że w kulturach łowieckich, które nie znają uprawy zbóż ani innych roślin użytkowych, nie ma odpowiednika *chwastów*. Tylko człowiek, który zna uprawę roślin, z zasady rozróżnia rośliny uprawne i takie, które przeszkadzają w ich uprawie, czyli *chwasty* (WEISGERBER 1971a: 56—57). Warto w tym miejscu przywołać argumentację zawartą w poprzednim rozdziale, która ostrzega przed ogłoszeniem zwycięstwa relatywizmu językowego w jego skrajnej postaci, niemniej jednak należy uznać, że kategorie są nie tylko odkryciami, ale częściowo też **wynalazkami** człowieka, czyli że mają do pewnego stopnia arbitralny charakter (MAĆKIEWICZ 1999a: 48—49).

W związku z kategoryzacją wyłania się zasadniczy problem, który wymaga szerszego rozumienia tego pojęcia. Chodzi o to, że każdą kategoryzację, rozumianą jako systematyzacja rzeczywistości, przeprowadzana na podstawie teoretycznego oglądu i związanego z nim definiowania, poprzedza „wcześniejsza” kategoryzacja w tym rozumieniu, że opiera się na wcześniej istniejących kategoriach-pojęciach, na których wyłonienie się badacz, próbujący usystematyzować (podzielić) pewien fragment rzeczywistości, nie miał wpływu: „[...] nauka powstaje w formie obserwacji, która — zanim może powstać i uzyskać akceptację — wszędzie musi nawiązywać do tych pierwotnych myślowych powiązań i podziałów, które znalazły swój wyraz i utrwalenie w języku i w jego ogólnych pojęciach” (CASSIRER 1996: 24)². Inaczej mówiąc: każda podjęta przez człowieka systematyzacja rzeczywistości oparta jest na wcześniejszym jej podziale za pośrednictwem pojęć języka naturalnego, co wynika z omówionej w poprzednim rozdziale tezy, że człowiek nie postrzega zjawisk jako wyjątkowych i niepowtarzalnych, lecz postrzega je jako zjawiska ujmowane za pośrednictwem jednego pojęcia. Ów pierwotny podział w różny sposób można rewidować i zmieniać, na przykład przyporządkować *wieloryba*, czyli *olbrzymią rybę*, do *ssaków* zamiast do *ryb*, niemniej jednak każdy podobny po-

² Sprawa jest bardziej skomplikowana, gdyż kategorie wypracowane w nauce mogą w drodze przyzwyczajenia (habitualizacji) wpływać na sferę kategorii przedteoretycznych, mogą do niej przenikać. Za przykład może posłużyć metafora UMYSŁ TO MASZYNA (LAKOFF, JOHNSON 1988: 51) będąca elementem współczesnego języka naturalnego i związanego z nim potocznego myślenia, która ma swe źródło w pozytywistycznej nauce, w scjentyzmie.

dział jest wtórny względem „milczącego” podziału, który go poprzedza i wymyka się kontroli człowieka. W tym sensie można mówić o apriorycznym charakterze języka i kultury rozumianej jako system znaków (PATOČKA 1995: 130, 176). Za dowód na refleksyjnie nieświadomy charakter „wstępnej” (inaczej: naturalnej) kategoryzacji można uznać fakt, że osiągnęła ona na szerszą skalę postać problemu naukowego dopiero pod koniec XX wieku. Chodzi o to, że człowiek nie ma pełnej refleksyjnej świadomości wszystkich „milczących” znaczeń, które poprzedzają i zakładają jego wiedzę: „[...] budowa sensu w naszym życiu jest niezmiernie skomplikowana, jest w niej kilka pasm, splót aktów, habitualności, sedymentów ubiegłych doświadczeń; przejrzeć wszystko *in concreto* jest zadaniem niemalże bez końca” (PATOČKA 1995: 178). Człowiek nie potrafi też co do wszystkich szczegółów i okoliczności odtworzyć procesu kształtowania się pojęć własnego języka naturalnego (WEISGERBER 1929: 29).

Kategoryzacja ma w znacznym stopniu niezamierzony i refleksyjnie nieświadomy charakter. Dzielenie świata na jego poszczególne elementy jest tylko w ograniczonej liczbie wypadków czynnością zamierzoną (WEISGERBER 1929: 29–30; por. LAKOFF 2006: 20). Problematykę nieświadomie kategoryjnego ujmowania zjawisk można za Weisgerberem wytłumaczyć na następującym przykładzie: kiedy zauważamy biegącego psa i zaczynamy się zastanawiać nad tym, czy chodzi o cockerspaniela czy jamnika (albo czy pies to zwierzę parzystokopytne, czy też nie), **akt kategoryzacji już dawno się dokonał**, ponieważ rozpoznaliśmy w danym zjawisku *psa*. Musieliśmy zauważyć, że w pewnej odległości coś się *porusza*, że to zapewne *zwierzę*, które *biegnie* (a nie *czołga się* czy *skacze*), aż w końcu rozpoznaliśmy w nim *psa* (WEISGERBER 1929: 29, 51–52; por. APEL 1991: 82). We wszelkiej postrzeganej rzeczywistości, czyli we wszelkim zauważonym, widzianym, słyszanim bądź inaczej doznawanym stanie rzeczy, choćby była jak najbardziej „obiektywna”, od samego początku uczestniczą pojęcia języka naturalnego (Eco 2000: 76–98; HEINTEL 1991: 175; ROESLER 2000: 117–118). Widzimy, co prawda, konkretnego (jednego) psa, jednak za pośrednictwem tego samego pojęcia wyłania się przed nami cała masa innych zjawisk — innych psów. Podobnie dzięki pojęciu *biec* uruchamia się cały ciąg innych zdarzeń: inny biegący pies, lub też biegący maratończyk itp.³ Pojęcia, które współuczestniczą w ludzkim postrzeganiu, są czymś ogólnym (abstrakcyjnym) — zawsze obecnym w szczególnym (konkretnym). Zauważony przez człowieka

³ Nawet różnica między rzeczą a zdarzeniem może być pojęciowo uwarunkowana (WHORF 1982: 199).

biegnący pies stanowi w tym sensie od samego początku syntezę ogólnego i szczególnego: „[...] zachowanie człowieka władającego językiem i sposób, w jaki go używa, nazywając, polega na tym, że nie widzi on zjawisk pojedynczo-konkretnie, lecz pojmuje je kategorialnie, jako zjawiska poddane pojęciowej obróbce” (WEISGERBER 1929: 18; por. HEINTEL 1991: 175). We wszystkim, co człowiek mógłby uznać za „obiektywną” przyczynę tego, co postrzega, mają od samego początku udział pojęcia jego języka, począwszy od rozpoznania psa, skończywszy na doznawaniu bólu, którego rozpoznanie i zlokalizowanie w chorym zębie czy złamanej ręce (umiejscowienie w przestrzeni) jest formą — opartej na wnioskowaniu — kategoryzacji.

Gdyby powrócić do tezy, że podstawę każdej zamierzonej kategoryzacji stanowi wcześniej skategoryzowana rzeczywistość, oznaczałoby to z jednej strony, że człowiek nie wie niczego na temat okazów (przypadków określonej kategorii) bez uczestnictwa kategorii, za których pomocą może je w ogóle rozpoznawać; z drugiej jednak strony nie wie też nic na temat kategorii bez okazów, dzięki którym uogólnieniu kategorii powstają. Inaczej mówiąc: kategoryzację trzeba ujmować jako proces, którego „początek” obejmuje zarówno zjawiska w świecie, dzięki którym segregacji powstają pojęcia, jak i pojęcia, bez których zjawiska nie byłyby zauważane. Alternatywa, która kazałaby umiejscowić na „początek” jedno lub drugie, jest heurystycznie nie mniej jałowa niż średniowieczne spory między radykalnym nominalizmem a radykalnym realizmem (PEREGRIN, red., 1998: 38—41)⁴. Chodzi o dwie skrajne — wykluczające wszelką dyskusję — możliwości: albo struktury poznania całkowicie determinują kształt doświadczenia i w tym sensie same go „tworzą” (absolutyzacja przedpercepcyjnych struktur poznania), albo z kolei wszelkie pojęcia są wtórne względem doświadczeń, dzięki którym uogólnieniu powstają (absolutyzacja przedkonceptualnych danych percepcyjnych). Jak zaznaczono w poprzednich rozdziałach, naruszenie równowagi między pojęciem (kategorią) i rzeczą (okazem) prowadzi w teorii poznania zwykle do absurdałnych konsekwencji ontologicznych: do przekonania, że język i kultura „tworzą” naszą rzeczywistość pod tym względem, że nie istnieje nic poza nimi, albo do przekonania, że rola języka w poznaniu sprowadza się wyłącznie do opatrywania „obiektywnych” elementów świata odpowiednimi etykietkami, co jest przykładem wspomnianego już realizmu

⁴ Średniowieczny realizm to wyraz przekonania o realnym istnieniu pojęć (o istnieniu pojęć poza świadomością człowieka), nie o realnym — „obiektywnym” przedjęzykowym i przedkulturowym — istnieniu rzeczy, jak w wypadku realizmu językowego.

językowego (WEISGERBER 1971a: 33—39; por. PEREGRIN, red., 1998: 21). Byłoby nieporozumieniem uważać kategorie albo za wyłączny efekt „obiektywnych” podobieństw okazów, albo też za coś, co poprzedza i warunkuje wszelkie ludzkie postrzeganie, nie będąc od niego w żaden sposób zależne: „[...] wydaje się, że błędne byłoby mówienie zarówno o pełnej niearbitralności, naturalności, jak i o pełnej arbitralności, sztuczności kategorii” (MAĆKIEWICZ 1999a: 49).

Niepodzielność kategorii i okazu trzeba rozumieć jako dialektykę jednego i drugiego: kategorie warunkują proces kategoryzacji (umożliwiają rozpoznawanie i porównywanie okazów), same będąc jej wynikami (będąc wynikami porównywania rozpoznawanych okazów)⁵. Kategorie, które wpływają na charakter doświadczeń człowieka, same znajdując się pod ich wpływem, nieustannie się przekształcają. Trzeba je uznać zarówno za warunki, jak i za wyniki doświadczenia, i to właśnie na podstawie ich potencjalnych przemian w trakcie nieustannego doświadczenia (SCHWARZ 1992: 84—88). Nie wystarczy zatem ujmować kategoryzacji wyłącznie jako porównywania okazów w świecie, zapominając o tym, że owe okazy rozpoznawane są za pośrednictwem samych kategorii.

Z faktu, że rzeczywistość jest już skategoryzowana (posegregowana za pomocą pojęć), zanim człowiek podejmie się wysiłku jej systematyzacji, wynika potrzeba rozróżniania między kategoryzacją rozumianą jako czynność będącą realizacją określonego zamiaru oraz kategoryzacją niezamierzoną. W wypadku gdy dzielenie rzeczywistości na poszczególne zjawiska, które towarzyszy jej prostemu postrzeganiu (rozpoznawaniu), jest samoistną czynnością, z której człowiek nie zdaje sobie sprawy, chodzi o drugi typ kategoryzacji. Podział kategoryzacji na dwa wyszczególnione rodzaje odpowiada przywoływanemu wcześniej rozróżnieniu między przedteoretycznym i teoretycznym postrzeganiem rzeczywistości, czyli postrzeganiem i zauważaniem polegającym na uprzedmiotowieniu (obiektywizacji) zjawiska (HUSSERL 1952: 4—11). Mówiąc inaczej: rzeczywistość poddawana jest „pojęciowej obróbce” nie tylko podczas jej teoretycznego oglądu, ale również w trakcie jej prostego postrzegania. Wynika z tego pewna niespójność, lub też wielopłaszczyznowość obrazu świata, która niekoniecznie musi osiągać postać jawnych rozbieżności czy konfliktów (HUSSERL 1952: 13). *Wieloryb* teoretycznie jest *ssakiem* (podobnym pod tym względem na przykład do *krowy*), choć potocznie — bardzo prawdopodobne, że również wśród zoologów — postrzegany jest jako **olbrzymia ryba** podobna na przykład do *kar-*

⁵ Dialektyka kategorii i okazu bezpośrednio przekłada się na omawianą wcześniej dialektykę języka i świata (albo dialektykę JOS i obrazu świata).

pia. Dowodem na to może być nie tylko refleksyjna analiza własnego doświadczenia wieloryba, lecz również sama budowa słowotwórcza tego pojęcia, w którym podobne doświadczenie wcześniej się utrwaliło. Inny przykład: *Księżyc*, który odbija światło słoneczne, potocznie postrzegany jest jako światło na niebie, które *świeci nocą*, w odróżnieniu od Słońca, świecącego w dzień. W ten sposób postrzegamy „świecenie” Księżyca i tak właśnie o nim mówimy, podobnie jak mówimy, że *słońce wschodzi i zachodzi*, a nie że nasza część Ziemi obraca się w kierunku Słońca albo że się od niego odwraca (BARTMIŃSKI 2006: 90—91). Wy-mownym przykładem antropocentrycznej — i pod tym względem prawdziwej — wizji świata jest narracja o stworzeniu świata zawarta w księ-dze *Genesis*, w której Ziemię ukazano jako foremny ład wyłaniający się z nieforemnego (amorficznego) morza; niebo jest sklepieniem zawieszonym nad Ziemią (rozumianą jako płaszczyzna, a nie jako olbrzymia kula), Słońce zaś i Księżyc — to światła zawieszone na owym sklepie-niu. Słońce nie jest tu ani okrągłą gwiazdą, która w relacji do Ziemi stałaby w miejscu, jak uważają współcześni astronomowie, ani też bóstwem, jak uważali dawni Babilończycy, lecz jest olbrzymią „lampą”, która wypełnia powierzona jej przez swego Stworzyciela funkcję (SOKOŁ 1993: 17—18). Ze względu na to, że nauka definiuje obiekty świata do-świadczanego często niezgodnie z ludzkim potocznym postrzeganiem, padają propozycje, by definicje słownikowe pojęć tworzyć nie na pod-stawie scjentystycznego ujmowania rzeczywistości (charakterystycz-nego często dla wąskiego tylko kręgu naukowców), lecz na podstawie potocznego (a zatem o wiele powszechniejszego) ujmowania rzeczywi-stości (BARTMIŃSKI 2006: 35—105).

Jak zauważono, sposoby kategoryzowania rzeczywistości różnią się do pewnego stopnia w zależności od tego, które aspekty rzeczywistości uznaje się za decydujące, a które traktuje się jako niemające zna-czenia. W tym ujęciu można mówić o relatywnym charakterze obra-zów świata tworzonych w drodze rozmaitych działań kategoryza-cyjnych (WEISGERBER 1964b: 200—204). W związku z tym trzeba zakładać istnienie różnych obrazów świata budowanych według róż-nych uwarunkowań językowych i kulturowych, i to zarówno w sensie ich przestrzennego układu (obrazy świata, które funkcjonują paralel-nie obok siebie), jak i pod względem ich czasowego układu (następ-stwo obrazów rozumianych jako sytuacje historyczne i związane z nimi paradygmaty poznania).

*

*

*

Można zaryzykować stwierdzenie, że początkiem poznania naukowego (teoretycznego oglądu) jest konflikt taksonomiczny wynikający z tego, że doświadczenie mówi człowiekowi coś innego, niż podpowiada mu język. Za przykład podobnego konfliktu niech posłuży kłopotliwa sytuacja podróżnika Marca Pola, który podczas swych wędrówek natknął się na nosorożca, co wywołało w nim poznawczą dezorientację. Ponieważ nie widział wcześniej takiego zwierzęcia, przeto wyłonił się problem jego właściwego skategoryzowania. Jedynym pojęciem, do którego mógł zwierzę przyporządkować, był *jednorożec*, mityczne czworonożne zwierzę z rogiem na czole. Sprzeczność, którą musiał rozwiązać, polegała na tym, że *czarny* nosorożec jawił mu się jako zwierzę nieczyste, podczas gdy jednorożca w myśl własnego kodu językowo-kulturowego uważał za uosobienie doskonałości, wierząc, że ma kolor *biały*. Niewspółmierność okazu (nosorożca) i kategorii (jednorożca) mógł rozwiązać na dwa sposoby: albo uznać nosorożca za odmienne zwierzę i nadać mu nowe imię (poszerzyć swój słownik), albo utożsamić go z jednorożcem i w konsekwencji zmienić znaczenie tego pojęcia. Marco Polo opowiedział się za drugą opcją (Eco 2000: 57–60); dokonał zamierzonej kategoryzacji, opierającej się na oglądzie teoretycznym. Przykład pokazuje, że kategoryzacja ma zamierzony charakter tylko w obliczu określonego taksonomicznego „problemu”, gdy człowiek zauważa, że napotkane przezeń zjawisko nie odpowiada żadnemu z jego dotychczasowych doświadczeń, i próbuje jedno z drugim zharmonizować. Mówiąc inaczej: tylko wówczas, gdy człowiek stoi przed koniecznością konfrontacji z takim zjawiskiem, które zmusza go do tego, by je *zinterpretował*, *zdefiniował* albo w wiążący sposób zaszeregował do uznawanego przez siebie porządku znaczeniowego i związanego z nim dotychczasowego doświadczenia, kategoryzacja zyskuje jawny charakter.

Kategoryzacja logiczna, za której modelowy przykład uznać można typologię Linneusza, długi czas w epistemologii i w logice (a zarazem w formalistycznym językoznawstwie) reprezentowała kategoryzację jako taką. Wiąże to się z faktem, że stosunkowo późno zaczęto doceniać różnice między przedteoretyczną orientacją człowieka w świecie, która charakteryzuje się spontaniczną kategoryzacją, a orientacją teoretyczną, której podstawą jest kategoryzacja logiczna. Kategoria logiczna, mająca swe źródło w konwencji Arystotelesa i przekładająca się bezpośrednio na teorię zbiorów, opiera się na koncepcji kategorii określonej przez definicję wyliczającą wszystkie cechy, które muszą mieć jej okazy. Chodzi o cechy konieczne i wystarczające w tym znaczeniu, że jeżeli określony okaz ich nie ma, nie należy do danej kategorii, natomiast jeśli tylko je posiada, należy do niej. Wyliczony zbiór

cech pozwala orzec o przynależności bądź nieprzynależności okazu do kategorii jednoznacznie — nie ma tu przypadków pośrednich. Kategoria logiczna ma tym samym ostre, wyraźne granice, które nie ulegają zmianom, jeżeli nie ulegnie zmianie jej definicja, to znaczy jeśli nie zostaną na nowo określone (wyliczone) jej cechy (MAĆKIEWICZ 1999a: 49—52).

Fakt, że **rozumiane znaczenie bynajmniej nie jest zdefiniowanym znaczeniem**, ujawnia się w fenomenologii E. Husserla, który stwierdza, że rzeczywistość (to znaczy świat postrzeganych i rozumianych przez człowieka zjawisk) zawsze jest bogatsza niż to, co udaje się w niej określić (zauważyć, stwierdzić, opisać). Mówi w związku z tym o „nadwyżce rzeczywistości” (*Realitätsüberschuss*) (HUSSERL 1952: 176).

Kategoria może zostać uprzedmiotowiona, czyli refleksyjnie ujęta, jeszcze zanim zostanie zdefiniowana⁶. Przeddefinicyjnie bywa ujmowana — uświadamiana — jako wyobrażenie (czyli obraz) najbardziej charakterystycznego przypadku danej kategorii. Kategoria naturalna opiera się pod tym względem na doświadczeniu, a nie na jego eksplikacji, czyli opiera się raczej na tym, co **obrazowe**. Co to jest *ptak*, wiemy niekoniecznie dlatego, że potrafimy *ptaka* bezbłędnie zdefiniować, lecz dlatego, że możemy sobie pod tym pojęciem coś wyobrazić. W naszym kręgu językowo-kulturowym najbardziej typowym wyobrażeniem związanym z pojęciem *ptak* jest wróbel, dlatego mówimy, że *wróbel* to prototyp (najbardziej typowy przypadek) *ptaka* (LAKOFF 2006: 55—56; por. FIFE 1994: 19; KALISZ 1994: 67—69; KARDELA 1999: 28—29). Prototyp można w związku z tym zdefiniować jako wyobrażenie wizualne (typowy obraz), który charakteryzując się największym natężeniem cech danej kategorii, stanowi relatywnie trwały punkt odniesienia (porównania) w sytuacjach, kiedy trzeba zdecydować, czy dany okaz należy do danej kategorii, czy nie⁷. *Struś* jest tylko częściowo zbliżony do *wróbla*, najbardziej typowego reprezentanta *ptaka*, bo ze względu na *bieganie* (które zastępuje *latanie* — charakterystyczny sposób poruszania się ptaka) jest ptakiem niejako „w mniejszym stopniu”. To samo dotyczy pingwina, który *pływa*, co cechuje raczej ryby aniżeli ptaki. Przynależność do kategorii jest w tym rozumieniu stopniowalna. Kategorie naturalne mają też nieostre, rozmyte granice, co między innymi oznacza, że zaszeregowanie okazu do tej czy innej kategorii może być uwarunkowane zmiennym kontekstem sytuacyjnym: fizycznie identyczne naczynie może być w jednej chwili rozpoznane

⁶ Nie wolno zapominać o możliwych różnicach między kategorią funkcjonującą w świadomości a jej refleksyjnym ujęciem.

⁷ Prototyp można więc rozumieć jako wyobrażenie najbardziej typowego przedstawiciela jakiegoś pojęcia.

jako *salaterka*, a w innej — jako *flakon*, w zależności od tego, czy w danym naczyniu znajdują się tłuczone ziemniaki czy kwiaty. Otóż relacja między słowem (wypowiedzią) a przedmiotem (światem) zależy od całego kontekstu znaczeniowego. Składają się na niego, po pierwsze, dotychczasowe doświadczenia człowieka, jego przyzwyczajenia, przekonania, wierzenia — jednym słowem: ogół jego sformułowanej (eksplikowanej) i niesformułowanej wiedzy; po drugie, pragmatyczny wymiar mówienia czy rozpoznawania, to znaczy aktualny stan rzeczywistości, czyli sytuacja w świecie, w której człowiek aktualnie się znajduje (KRONENFELD, ARMSTRONG, WILMOTH 1993: 189—212).

Kategorii naturalnej zatem nie określają cechy istotne (konieczne i wystarczające), które muszą spełniać wszyscy reprezentanci, lecz wiązka cech charakteryzujących jej najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli, przy czym owa wiązka cech nie ma charakteru definicyjnego, lecz ma charakter obrazowy — chodzi o **coś wyczuwalnego**, niekoniecznie zawsze werbalnie określonego.

Znaczenie kategoryzacji w ludzkim poznaniu można by zreasumować w następujących kilku punktach:

1. Kategoryzacja pozwala zapanować nad nieskończonym zróżnicowaniem rzeczywistości oraz nad jej zmiennością, dynamicznością. Dzięki niej rzeczywistość staje się w miarę **prosta** (przejrzyste podzielenie na różnych poziomach abstrakcji) i **trwała** (unieruchomiona dzięki pojęciom, których znaczenia zmieniają się o wiele wolniej niż sama rzeczywistość (MAĆKIEWICZ 1999a: 52—53).

2. Kategoryzacja zawsze jest **interpretacją**, ponieważ opiera się na wnioskowaniu, które z kolei opiera się na kulturowo utrwalonych kryteriach (kodach), mogących się do pewnego stopnia różnić. Pod tym względem kategoria zawsze łączy się z **elementem wyboru**: przyjęcie jednego kryterium segregacji rzeczywistości jest równoznaczne z pominięciem innych możliwych kryteriów jej segregowania (WEISGERBER 1964b: 204; por. KRAPIEC 1985: 33; LAKOFF, JOHNSON 1988: 32).

3. Z kategoryzacją nierozdzielnie związany jest **aksjologiczny podział świata**. Kategoryzowane zjawiska nie są aksjologicznie obojętnymi obiektami w świecie, do których później, na podstawie teoretycznych rozważań, dołączałyby ewentualne treści aksjologiczne. Wartościowanie pojawia się i znika wraz z postrzegającym i rozumiejącym człowiekiem (CASSIRER 1998: 144; HUSSERL 1952: 185—190)⁸.

⁸ L. Kołakowski następująco wyraża swe poparcie dla fenomenologicznej koncepcji przedteoretycznie doznawanej wartości i związanej z nią motywacji: „[...] nie ma żadnych powodów twierdzić, że w faktycznym postrzeganiu (w przeciwieństwie do wymagowanego postrzegania, o którym mówią behawioryści) rozróżnienie między treścią »faktyczną« a »wartościującą« w ogóle się pojawia; kiedy widzę zły czyn, widzę

4. Kategoryzacja ma **kontekstualny charakter** — poszczególne kategorie wiążą się z sobą znaczeniowo i pozostają względem siebie w relacjach różnic, podobieństw i skojarzeń, składając się w ten sposób na językowo-kulturowy system, który cechuje względna koherencja. Ponadto o przynależności okazu do kategorii rozstrzyga sytuacja: na przykład fizycznie „to samo” może być rozpoznane albo jako *flakon*, albo jako *salaterka*, w zależności od tego, czym będzie wypełnione.

5. Kategoryzację cechuje wewnętrzna dynamika, polegająca na różnego rodzaju przestrukturyzowaniach samej rzeczywistości doświadczanej (obrazu świata), jak również systemu językowego i kulturowego. Dokonujące się zmiany mogą prowadzić do następnych zmian. Kategoryzacja ma charakter **nieustannie rewidowanego procesu**, cechuje ją ciągła rekategoryzacja i rekontekstualizacja (LAKOFF, JOHNSON 1988: 257—258; por. KWAŚNICA 1991: 48). Nawet samo refleksyjne ujmowanie własnych kategorii (analiza semantyczna słów własnego języka) może powodować ich zmiany, które mogą być znowu poddawane refleksji itd. (HEINTEL 1991: 26).

zły czyn, nie zaś ruchy, które następnie interpretuję w odrębnym sądzie wartościującym” (KOŁAKOWSKI 1991: 59).

Rozdział piąty

Kategoryzacja jako semioza

Świat, dany człowiekowi z jednej strony jako zjawisko, z drugiej strony jako niezauważane tło, na którym pojawiają się inne zjawiska, stanowiące przedmiot ludzkiego poznawania, rozpoznawania, rozumienia, nierozumienia czy też działania, **przeniknięty jest znakami**. Na znaki składają się nie tylko obiekty, które na co dzień rozpoznawane są jako znaki, na przykład znaki drogowe, szyldy z napisami, logo, ikony na pulpicie komputera. Istotą znaku bowiem i jego cechą definicyjną jest nie to, że w doświadczeniu uchodzi za znak i tak też jest nazywany. Jego istota sprowadza się raczej do tego, że pośredniczy w ludzkim doświadczeniu, co znaczy, że w mniejszym lub większym stopniu „konstruuje” ludzkie doświadczenie. Znaki współuczestniczą w kształtowaniu świata doświadczanego nawet wtedy, a może zwłaszcza wtedy, gdy człowiek nie jest świadomy ich obecności i roli, jaką odgrywają.

Cechę definicyjną znaku stanowi reprezentacja czegoś różnego od siebie. Znak można pod tym względem zdefiniować jako **cokolwiek, co** pod jakimś względem **zastępuje** (albo: reprezentuje) **coś innego w stosunku do kogoś** (ECO 1994: 38—39; OEHLER 2000: 18—20). Na przykład zielone światło na semaforze w stosunku do postrzegającego podmiotu, jakim jest kierowca lub przechodzień, reprezentuje pozwolenie na kontynuowanie ruchu. Funkcję reprezentacji mogą mieć zarówno zjawiska konkretne (na przykład *kometa*, która w ludowym antropokosmosie sygnalizuje zbliżającą się wojnę, klęskę żywiołową, nieurodzaj czy inne masowe nieszczęście), jak i abstrakcyjne (na

przykład *utopiec*, który reprezentuje niebezpieczeństwo utonięcia). Funkcję reprezentacji mogą spełniać wszelkie zjawiska, a nawet ich brak: świecąca pustkami widownia może świadczyć o jakości przedstawienia, gustach publiczności czy cenie biletów. Milczenie zamiast oczekiwanej wypowiedzi może zaś reprezentować powody owego milczenia (por. VAŇKOVÁ 1996).

Kluczową kategorią semiotyki jest **semioza** rozumiana jako funkcjonowanie znaku, czyli jako proces znaczenia albo reprezentacji. Istotą znaku nie jest żadna „substancja”, bo może nim być wszystko, lecz uzależniona od kontekstu funkcja. Kiedy tylko określone „coś” zaczyna reprezentować coś różnego od siebie w stosunku do określonej świadomości (między innymi do postrzegającego człowieka czy nawet zwierzęcia), zachodzi proces znaczenia. Podstawą każdej semiozy jest wnioskowanie, czyli poszukiwanie relacji między oznaczającym (*signifiant*) i oznaczanym (*signifié*) (ECO 2000: 76—80; OEHLER 2000: 35). Człowiek wnioskuje, niekoniecznie będąc tego świadomym. Rzeczy bowiem, na które natrafia, rzadko są przedmiotami jego teoretycznych zainteresowań (ROESLER 2000: 119). Obiekty postrzegane są przez pryzmat swych „oczywistych” funkcji: *pies* pilnuje domu, *samochód* i *droga* są do jeżdżenia, *deptak* służy do chodzenia, *dom* — do mieszkania, *słońce* — do świecenia itp. „Oczywiste” funkcje towarzyszą rzeczom od samego początku, co znaczy, że człowiek w standardowych sytuacjach codziennego życia nie musi się nad nimi zastanawiać (KRAPIEC 1985: 185). Fakt, że ludzkie doświadczenie budowane jest przy współudziale znaków języka i kultury, ujawnia się zwłaszcza w zhabitualizowanych przyzwyczajeniach poznawczych. Spotykając na ulicy *psa*, bez zastanawiania się wiemy, czego można od niego oczekiwać. Zastanowienia wymagałaby raczej niestandardowa sytuacja, gdyby na *psa* człowiek natknął się na przykład w teatrze. Dzięki poznawczym przyzwyczajeniom, uwarunkowanym systemem językowo-kulturowym, od samego początku wiadomo, jak z różnymi „obiettami” się obchodzić i czego od nich oczekiwać. Wszystko, co człowiek postrzega, postrzega zawsze w określonym kontekście i w związku z określonymi nawykami działaniovymi (DIJK VAN 2001: 46—68, 250—251).

W związku z kontekstualnym, działaniowym i przeważnie nie-uświadamianym charakterem wnioskowania trzeba przypomnieć również o jego aksjologicznym aspekcie. Człowiek żyje, postrzegając i działając, w sferze przedteoretycznie ukonstytuowanych i refleksyjnych częściowo tylko świadomych wartości (HUSSERL 1952: 13, 185—189), które przekładają się również na jego system pojęciowy. Gdyby ponownie odwołać się do przykładu z biegnącym psem, to ten, kto go zauważa, zawsze umieszcza go w określonym kontekście zna-

czeniowym przenikniętym wartościami. Może w nim rozpoznać *przyjaciela* człowieka albo *głodnego włóczęgę*, którego trzeba by nakarmić (lub też przepędzić), czy też *krwawą bestię*, która gotowa go *ugryźć*, może mieć *wściekliznę*, co znaczy, że poszkodowanemu grożą zabiegi lekarza itp. Z każdą sytuacją wiążą się wypełnione treściami aksjologicznymi (wartościami) „gotowe” scenariusze, utrwalone na różnych płaszczyznach systemu językowo-kulturowego, który syntetycznie przenika się z dotychczasowymi doświadczeniami człowieka ze światem. Wspólny repertuar społeczno-kulturowych strategii konstruowania sensu, wartości, wyobrażeń, przekonań, które członkowie określonej społeczności komunikacyjnej, w socjologii nazywani aktorami społecznymi (*social actors*), dzieła wraz z innymi członkami danej społeczności komunikacyjnej, to kluczowy element kodu językowo-kulturowego (DIJK VAN 2001: 26—27).

Istnieją sfery znaczenia, w których człowiek jest nader świadomy swego wnioskowania, na przykład gdy wróżąc przyszłość, interpretuje znaki, które ją zapowiadają, a więc reprezentują. Im gorzej człowiek ma opanowane reguły, według których poszczególne znaki są rozpoznawane (przy jednoczesnym przyporządkowywaniu im odpowiednich znaczeń), tym bardziej „widzenie”, czyli konstatacja, znaczeń staje się żmudną interpretacją — poszukiwaniem znaczeń (SEBEOK 2000: 92—93). Ch.S. Peirce nazwał podobne wnioskowanie abdukcją (Eco 1984: 39—43; Eco 2000: 59—98; WIRTH 2000: 137—139), którą rozumiał jako wynajdywanie hipotez umożliwiających ukonstytuowanie relacji między znakiem i jego znaczeniem. Jeśli tylko owa relacja zostanie w doświadczeniu zweryfikowana, prowadzi do nowych hipotez lub je weryfikuje.

Relacja między znakiem i jego reprezentacją może być zatem bardziej lub mniej jednoznaczna bądź oczywista, w związku z czym wnioskowanie może mieć albo charakter w większym stopniu „automatyczny” (habitualny), albo z kolei wymagać określonego wysiłku. Według stopnia trudności, z jaką człowiek wnioskuje, można rozróżniać między „widzeniem” a interpretowaniem. Chodzi o to, że każda obserwacja jest już interpretacją (Eco 2000: 76—77; GIPPER 1978: 18—19), choć ze względu na łatwość i „oczywistość” wnioskowanie często nie jest jako interpretacja rozpoznawane. Czytając codziennie gazetę, człowiek nie uświadamia sobie z reguły, że czytanie opiera się na wnioskowaniu w tym rozumieniu, że na papierze rozpoznawane są poszczególne litery, przy jednoczesnym przyporządkowaniu im odpowiednich głosek; na podstawie sekwencji owych liter rozumiane są słowa itp. Staje się to jednak widoczne przy czytaniu tekstu napisanego w obcym, tylko częściowo rozumiałym języku. Wtedy trzeba

poszczególne znaczenia „deszyfrować” — podobnie jak robi to pierwszoklasista w czasie lektury elementarza.

Tak czy inaczej, przyporządkowywanie określonych reprezentacji do postrzeganych zjawisk dokonuje się zawsze na podstawie określonej, mniej lub bardziej dokładnie znanej, ramy referencjalnej czy interpretacyjnej, która wynika z dotychczasowych przyzwyczajeń poznawczych, opartych na określonej konwencji językowo-kulturowej. Ową ramę interpretacyjną można rozumieć jako zasób reguł, według których dokonuje się wnioskowanie, czyli semioza.

W semiotyce mówi się w tym kontekście o **kodzie**, rozumiejąc pod tym pojęciem system znaków, czyli specyficzny „zbiór” znaków, w którego ramach relacje między poszczególnymi znakami określane są pewnymi regułami; mało tego — dzięki owym regułom i relacjom znaki jako takie w ogóle istnieją.

Relacje między znakami w ramach danego systemu sprowadzają się przy tym do dwóch typów: po pierwsze, są to stosunki współobecności w powtarzalnej sekwencji znaków językowych, mianowicie w syntagmie; na przykład *szczekanie i pies, i gryzienie kości, i gryzienie złodzieja, i pilnowanie domu, i nielubienie kota*. Po drugie, są to stosunki wymienności bądź zastępowalności w tym, co tworzy się jako paradygmat możliwej obecności w określonym miejscu syntagmy; na przykład *szczekać albo miauczeć, albo kwiczeć, albo beczeć, albo ryczeć, albo gdakać*. W pierwszym wypadku chodzi o stosunki między współwystępującymi znakami (relacje *in praesentia*), nazywane relacjami syntagmatycznymi, w drugim wypadku — o stosunki między znakami, które stosowane są w tym samym miejscu zamiennie (relacje *in absentia*), nazywane relacjami paradygmatycznymi (SAUSSURE DE 1996: 150—156).

Rozumiany w ten sposób kod jest warunkiem powstania jakiegokolwiek **tekstu**, czyli zrozumiałej sekwencji znaków, przy czym owa zależność między kodem i tekstem wcale nie musi być rozumiana wyłącznie w kategoriach czysto językowych: „[...] wszystko to, co [człowiek — J.K.] robi, musi posiadać wspólnie podzielane znaczenia i być zrozumiałe jako znak. Nie chodzi tu tylko o posługiwanie się tym samym językiem, lecz także o to, by określić w ten sam sposób znaczenie istniejących przedmiotów, zachowań czy wydarzeń” (MICELI 1991: 160). Fakt, że narzędzia semiologii wypracowanej przez językoznawcę F. de Saussure’a są między innymi narzędziami semiotyki kultury, dotyczy również relacji między systemem a jego realizacją; za zmiennymi zachowaniami (*paroles*) kryją się relatywnie niezmiennie reguły (*langue*). Poza aktami indywidualnymi i różnorodnymi istnieją schematy wspólne dla wszystkich, co znaczy, że „jednostka mająca

udział w określonej kulturze może należycie się orientować w sytuacjach »typowych«; wie, jak się zachować w danym wypadku i czego można oczekiwać od pozostałych jednostek w innych wypadkach; żyje, krótko mówiąc, wśród innych w sposób przewidziany społecznie i możliwy do przewidzenia” (MICELI 1991: 164).

Znaki języka i kultury mają funkcję integrującą w tym sensie, że sprowadzają różnorodność wszelkich zmysłowych doznań do określonej jedności, którą jest postrzegana rzecz, czy raczej reprezentacja rzeczy, jeśli zważyć, że ta sama rzecz może być postrzegana na różne sposoby (ROESLER 2000: 117). Dzięki systemom znakowym reprezentacja rzeczy w świadomości ma kontekstualny i koherentny charakter w tym rozumieniu, że doznania odbierane różnymi zmysłami integrują się w jeden format, w jedno doświadczane zjawisko. To samo zauważają w innym kontekście przedstawiciele językoznawstwa kognitywnego: trzymając w ręku różę, widzimy ją, dotykamy jej kolców, czujemy jej zapach. Za pomocą różnych zmysłów doświadczamy wszystkich jej właściwości jako integralnych reprezentacji jednego zjawiska (SCHWARZ 1992: 92–93).

Siedliskiem funkcjonowania kodu jest ludzka świadomość. Co więcej, kod stanowi na tyle integralną część składową owej świadomości, że nie da się go od niej oddzielić; ponadto trudno by spekulować, czym byłaby owa świadomość bez języka naturalnego i kultury, czyli esencjalnych kodów, bez których nie sposób wyobrazić sobie człowieka jako istoty społecznej. Społecznie konstruowany język poprzedza zresztą wszelkie abstrakcyjne myślenie, co znaczy, że refleksyjnie konstytuowana samoświadomość nie byłaby bez niego możliwa (WEISGERBER 1964b: 180).

O relacji między kodem i semiozą można powiedzieć to samo, co o dialektycznej relacji między językiem i światem. Kod rozumiany jako habitualny system znaków jest z jednej strony warunkiem semiozy: język i kultura są przecież warunkiem poznania i działania człowieka w świecie, człowieka rozumianego jako istota społeczna. Z drugiej strony kod jest jednocześnie wynikiem semiozy: rozpoznane stany rzeczy mogą się utrzymywać w językowym obrazie świata; mogą stawać się „oczywistością”; mogą stawać się częścią składową panującego kodu i **wpływać w ten sposób na przyszłe postacie semiozy**. W tym duchu wypowiadają się nie tylko teoretycy językowego obrazu świata, zainteresowani przemianą tekstu w kliszę, która jako element systemu staje się warunkiem tworzenia następnych tekstów, lecz również semiotyka Ch.S. Peirce’a, który zauważa, że każda semioza, którą rozumie jako funkcjonowanie znaku, jest warunkowana inną semiozą, która jest warunkowana jeszcze inną (wcześniejszą) semiozą

itd. (PEIRCE 1997: 162; por. KALAGA 2001: 60—78). Jak powiada K.O. Apel, „do każdego faktycznego spotkania człowieka z »czystymi« faktami dochodzi już w świetle semiotycznego — w tym językowego — poprzedzającego kontekstu znaczeniowego czy rozumienia świata” (APEL 1991: 117—118). Każde wyprowadzanie wniosków uwarunkowane jest określonym kodem rozumianym jako zespół reguł, który pozwala przyporządkować do znaku określone znaczenie. Jest obecny od „początku”, a kształtowały go wcześniejsze teksty.

Podobnie rzecz ma się ze światem doświadczanym: wszystko nieznane, z czym spotyka się człowiek, otwiera mu się w kontekście tego, co poufnie znane i co stanowi punkt wyjścia wszelkich starań o poznanie, a zarazem „przyswojenie” tego, co nieznane. Gdy tylko nieznane zjawisko zostanie oswojone, staje się następnym punktem wyjścia, czyli warunkiem dalszego poznawania. Fenomenolog J. Patočka zauważa w tym kontekście: „Język jednak rozwija się w ten sposób, że go współtworzymy, nie będąc tego świadomi. Nowe doświadczenia niepostrzeżenie wpływają w to, co tradycyjne” (PATOČKA 1995: 130). Tak właśnie działa mechanizm nieustannych transformacji dyskursu, w których rezultacie teksty z biegiem czasu stają się kliszą, uzyskując w ten sposób charakter systemowy, i stają się tym samym elementem kodu (CULLER 1993: 29—34). Lingwistyka kognitywna mówi w tym kontekście o habitualizacji — stopniowym przyzwyczajaniu się — w myśl powiedzenia *practice makes perfect* — jako o kluczowym mechanizmie tego procesu: „Kiedy jakaś ścieżka kognitywna (*cognitive routine*) [...] pojawia się stosunkowo często lub w odpowiednim nasileniu, zostaje ona utrwalona (*entrenched, habituated*). Utrwalenie, a następnie aktywacja danej ścieżki kognitywnej wymagają początkowo znacznego wysiłku umysłowego, lecz z czasem aktywowanie jej staje się coraz łatwiejsze, co pozwala na większą płynność w wykonaniu danej operacji” (FIFE 1994: 14; por. ECO 1994: 61).

*

* *

Miedzy językiem analizowanym pod kątem semiotyki i światem ujmowanym z perspektywy fenomenologii można znaleźć pewne podobieństwo. Język odgrywa względem człowieka, swego nosiciela, podwójną rolę: jest tym, co człowiek „czyta” (**tekstem** — sekwencją postrzeganych znaków, czymś, co stanowi przedmiot postrzegania człowieka), a jednocześnie tym, za czego pośrednictwem człowiek „czyta” (**kodem** — systemem znaków, czyli czymś, co jest obecne w postrzeganiu, choć nie stanowi przedmiotu postrzegania). Podobną

rolę odgrywa względem człowieka świat: jest tym, co człowiek zauważa, gdy postrzega i analizuje jego poszczególne elementy, a jednocześnie tym, co — niby tło — stanowi niezauważany warunek podobnego postrzegania (CASSIRER 1996: 40—49). Podobnie jak w swej całości nie może być dostrzeżony język, nie może zostać w swej całości dostrzeżony świat.

Język i świat są względem ludzkiego podmiotu aprioryczne w tym znaczeniu, że „człowiek nie rozpoczyna nigdy swego doświadczenia od początku, nigdy nie postrzega *chaosu*, lecz świat” (PATOČKA 1995: 130, 176). Nawet jeżeli napotyka niezrozumiałe (chaotyczne) zjawisko, napotyka na nie na tle tego, co zrozumiałe i oczywiste. Człowiek nie potrafi refleksyjnie ująć sposobu powstania całego swego świata pojęciowego, ponieważ większości słów nie nauczył się za pomocą definicji. Nie potrafi przecież odtworzyć w swej pamięci sposobu, w jaki postrzegał rzeczywistość, zanim nauczył się języka. Człowiek nigdy nie znajduje się więc poza językiem, zawsze jest „już” w języku i zawsze jest we współtworzonym przez język *kosmosie*, nie wiedząc do końca, w jaki sposób w niego wszedł, w jaki sposób postrzegał zjawiska, zanim nauczył się języka (WEISGERBER 1929: 29—30).

Język jest względem człowieka aprioryczny w tym sensie, że człowiekowi nigdy nie udaje się w całości go zdefiniować (APEL 1991: 117—118; HEINTEL 1991: 111—126). Bo też język nigdy nie pozwala w pełni się zdefiniować, gdyż definiowanie pojęć możliwe jest tylko za pośrednictwem innych, niezdefiniowanych (lub tylko częściowo zdefiniowanych) pojęć tego samego bądź innego języka (WITTGENSTEIN 1998: 56). Język naturalny może zatem podlegać jedynie niepełnej kontroli człowieka. Dzieje się tak dlatego, że człowiek nigdy nie potrafi w pełni go ogarnąć, zdefiniować (WITTGENSTEIN 1998: 26—27). Jak już zauważono, człowiek nie uczy się własnego języka, poznając odpowiednie definicje, lecz „wrasta” w niego nieświadomie — w tym znaczeniu, że zamiast uczyć się eksplicytnych reguł, odgaduje je (WITTGENSTEIN 1998: 27—28) i przyzwyczajają się do nich, czyli ćwiczy je (WITTGENSTEIN 1998: 15), gdy korzysta z języka.

Znaczenia słów języka naturalnego zawsze uzależnione są od kontekstu i zawsze cechują się — przynajmniej do pewnego stopnia — sytuacyjnym, metaforycznym, zmiennym, a w konsekwencji poznawczo nieuchwytnym charakterem. Język naturalny cechuje zatem zasadnicza wieloznaczność w tym ujęciu, że jego znaki lub też całe sekwencje znaków (czyli teksty) nabywają swego znaczenia w zależności od kontekstu, w jakim zostaną użyte, między innymi w zależności od wcześniejszych, poprzedzających je tekstów, przy czym jest niemożliwe, by jedno słowo pojawiło się dwa razy w tym samym syntaktycznym, se-

mantycznym i pragmatycznym kontekście¹. Wittgenstein wyraża to radykalną tezę, że „**znaczeniem słowa jest jego użycie w mowie**” (WITTGENSTEIN 1998: 34). Język naturalny wymyka się spod kontroli jego nosiciela, który nie potrafi w pełni i ostatecznie zdefiniować jego pojęć. Chodzi o kod „otwarty” w tym rozumieniu, że jego reguły ulegają nieustającym, choć nie zawsze zauważalnym, przemianom (WITTGENSTEIN 1998: 54). To konsekwencja uzależnienia języka — jako specyficznego kodu — od własnych tekstów, które w określonych okolicznościach mogą wpływać na jego charakter.

Każda definicja słowa (czyli zobiektywizowanie znaczenia) jest siłą rzeczy niedoskonała i ograniczona, a więc zawsze należy postulować istnienie znaczeń, które nie zostały „uchwycone” („trafione”) w definicji, choćby dlatego, że wynikają ze specyficznego kontekstu, w jakim słowo zostało użyte. Wynika stąd, że każde znaczenie może być określone tylko częściowo, w mniejszym lub większym stopniu². Określanie znaczeń, czyli definiowanie słów, to projekt w gruncie rzeczy nie dający się ostatecznie zakończyć. Brak kontroli, rozumiany tu jako niemożność całkowitego sformalizowania języka naturalnego, wynika również z faktu, że jego pojęcia „same” się zmieniają, najczęściej w ten sposób, że nosiciel języka nawet tego nie zauważa (WITTGENSTEIN 1998: 54). Znaczenia słów języka naturalnego ulegają nieustannym modyfikacjom, między innymi pod wpływem samego ich definiowania. To konsekwencja uzależnienia języka naturalnego — rozumianego jako specyficzny kod — od własnych tekstów, ponieważ w zależności od warunków powtarzające się teksty mogą na ów kod wpływać. Język naturalny nie może być tym samym w swej całości nigdy dostrzeżony bądź określony (APEL 1991: 117—118, 171; HEINTEL 1991: 111—168). Wynika to z niejednoznaczności języka naturalnego. Język naturalny jest pod tym względem analogiczny, co wskazuje już Arystoteles (cytowany przez J.M. Bocheńskiego), gdy zauważa, że ilość słów i wypowiedzi jest ograniczona, natomiast ilość rzeczy jest nieograni-

¹ V. Descombes, który w swej książce *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933—1978)* stara się wprowadzić czytelnika między innymi w meandry myśli J. Derridy, zamieszcza na dwóch stronach ten sam napis, by udowodnić czytelnikowi, że wszystko, co jest powtórzeniem czegoś innego, nigdy nie może być z tym czymś w pełni tożsame już z tego względu, że formalnie to samo odczytujemy po raz drugi, mając inny stan świadomości (DESCOMBES 1997).

² To powód, dla którego przedstawiciele językoznawstwa kognitywnego rezygnują z tak zwanej metafory klocków (*building block metaphor*), przyjmując, że struktury języka są tylko częściowo rozkładalne, a poszczególne jednostki leksykalne — uwarunkowane kontekstem, w którym się pojawiają — są nie tyle „pojemnikami” na znaczenie, które można rozpatrywać osobno, ile „węzłami dostępu” do złożonej sieci struktur znaczeniowych (FIFE 1994: 11).

czona (BOCHEŃSKI 1956: 64; por. APEL 1959: 17). Jedno słowo i jedna wypowiedź muszą wszak służyć do ujmowania różnych, choć w określony sposób pokrewnych czy podobnych do siebie zjawisk: słowo *pies* występuje w niezliczonej ilości kontekstów, odnosząc się do niezliczonej ilości przeróżnych psów w różnych sytuacjach, a nawet ludzi (na przykład *Ty podły psie!*). Wypowiedzi człowieka nigdy nie mogą być wobec tego całkowicie jednoznaczne. Z tego też względu język naturalny nazywany jest „**miękkim**” **kode**m — w odróżnieniu od „twardych” kodów, za które można uważać ściśle (sztuczne) języki komputerowe czy język logiki, powstałe w drodze definiowania (Eco 1984: 36—39; GUIRAUD 1974: 31—33). W ramach kodu „twardego” raz zdefiniowane znaki mają we wszystkich kontekstach to samo znaczenie, co znaczy, że „twarde” kody są pod tym względem bezkontekstowe. „Twardy” kod może ulec zmianie wyłącznie wtedy, gdy zdefiniowany zostanie na nowo, gdy na nowo ustalone zostaną reguły przypisywania znakom odpowiadających im znaczeń.

Względna wieloznaczność znaków jest warunkiem autoreferencyjnej zdolności języka naturalnego, która za R. Jakobsonem nazwana została **funkcją metajęzykową**. To dzięki niej w ramach myślenia język staje się — przynajmniej po części — sam dla siebie przedmiotem, jeśli powtórzyć, że jako warunek myślenia, stanowi część składową ludzkiego podmiotu. Mówiąc inaczej: wypowiedzi języka naturalnego mogą dotyczyć jego samego, co zresztą warunkuje istnienie wszelkiej lingwistyki. W wypadku kodu „twardego”, na przykład języka logiki, jest to niemożliwe: autoreferencja prowadzi do kontradycji, co znaczy, że trzeba tu zawsze rozróżniać między językiem definiowanym a językiem definiującym, opisywanym a opisującym, zatem językiem a metajęzykiem (ČERNÝ 1996: 430—432). L. Wittgenstein, który we wczesnej fazie swej twórczości utożsamia język naturalny z językiem logiki, musi stwierdzić, że żadne zdanie nie może wypowiadać czegokolwiek o sobie samym (WITTGENSTEIN 1993: 39), co w ramach logiki demonstruje tradycyjny Kreteńczyk, który twierdzi, że wszyscy Kreteńczycy to kłamcy. Nie da się znaleźć warunków, w których można by rozstrzygnąć, czy mówi prawdę, bo jeśli mówi prawdę, to kłamie, a jeśli kłamie, to mówi prawdę, więc faktycznie kłamie. Wszystko, cokolwiek się tu stwierdzi, prowadzi do kontradycji. Wczesny Wittgenstein dochodzi wręcz do konkluzji, że nie mamy metajęzyka, w którym można by mówić o naszym własnym języku (języku naturalnym), w związku z czym trzeba zaniechać wypowiadania się na jego temat, gdyż jest to bezsensowne (WITTGENSTEIN 1993: 168).

W ramach języka naturalnego znak może jednak reprezentować sam siebie, może sam na siebie wskazywać, bo nigdy nie jest sam

z sobą w pełni identyczny. Analogiczne używanie słowa — rozumianego jako znak języka naturalnego — umożliwia mówienie za pomocą języka o nim samym. Słowa języka naturalnego zawsze są wieloznaczne (co znaczy, są z sobą paradoksalnie identyczne i różne zarazem), toteż język naturalny może zawierać własny metajęzyk (KEIL 1995: 589—590). Zatem to, co w wypadku języka logiki — czy języków komputerowych — prowadzi do kontradycji, a tym samym do błędu, jest dla żywego człowieka w pełni zrozumiałe. Jak uważa L. Weisgerber, nie można mylić lingwistyki komputerowej z lingwistyką języka naturalnego, a człowieka nie wolno mylić z maszyną (WEISGERBER 1973: 38—43, 44—45). Mówiąc inaczej: **językoznawstwo musi być antropologiczne**, a pragmatycznego wymiaru wypowiedzi językowej nie da się w językoznawstwie pomijać. Jeśli bowiem podmiotem wypowiedzi jest człowiek, jego wypowiedź zawsze jest osadzona w konkretnej życiowej sytuacji: nietrudno wyobrazić sobie Kreteńczyka, który z takich czy innych powodów krzyczy, że wszyscy Kreteńczycy są kłamcami. Jeśli w logice kontradiktoryczna sekwencja raz na zawsze zdefiniowanych znaków nie ma sensu (*A* albo *non A*), w języku naturalnym — bogatym w analogie (w metafory i metonimie) — ta sama sekwencja jest w pełni zrozumiała ze względu na swą wieloznaczność: wypowiadający się Kreteńczyk **pod pewnym względem należy, a pod pewnym względem nie należy** do zbioru wszystkich Kreteńczyków, których jego wypowiedź dotyczy.

W ramach języka naturalnego pojęciowa ścisłość ma charakter stopniowalny: dyskurs naukowy cechuje większa jednoznaczność pojęć, w poezji z kolei przeważa wieloznaczność, co znaczy, że w poezji reguły konstytuowania relacji między oznaczającym i oznaczanym — reguły interpretacji tekstu — są najbardziej nieokreślone i uzależnione od kontekstu (Eco 1984: 36—39). Język naturalny jest na tyle „twardy” (czyli: jednoznaczny), by umożliwiał komunikację, jednocześnie zaś na tyle „miękki” (czyli: wieloznaczny), by umożliwiał autoreferencyjne (refleksyjne) myślenie, jak również samoistne transformacje systemu językowego, uwarunkowane bogactwem coraz to nowszych metafor i metonimii. Kod „twardy” w odróżnieniu od języka naturalnego nie zna żadnych przesunięć znaczeniowych opartych czy to na podobieństwie, czy to na przyległości, które stanowią podstawę nieustających transformacji systemu językowego, a także związanego z nim obrazu świata.

Rozdział szósty

Metafora, metonimia i symbol

Przedstawiciele językoznawstwa kognitywnego poświęcają wiele uwagi metaforze, która stanowiąc centralny składnik codziennego posługiwania się językiem, wpływa na sposób postrzegania, myślenia i działania: „Językoznawstwo kognitywne traktuje metaforę jako centralne zagadnienie teorii języka. [...] Głównym aspektem teorii metafory kognitywnej jest zjawisko percepcji jednej dziedziny przez drugą” (KALISZ 1994: 70). G. Lakoff i M. Johnson, autorzy klasycznego już dzieła *Metafory w naszym życiu*, zauważają, że „istotą metafory jest rozumienie i doświadczanie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy” (LAKOFF, JOHNSON 1988: 27). W codziennym nazywaniu i postrzeganiu zjawisk próbują odkrywać metafory, które tkwią w systemie pojęć człowieka tak głęboko, to znaczy są tak konwencjonalne, że z trudem przychodzi je rozpoznać (zauważyć, uprzedmiotować). Człowiek ma na ogół wrażenie, że doświadcza „obiektywnych” stanów rzeczy. Postrzegana przez niego rzeczywistość jest w tym sensie naoczna, nie widzi w niej nieomal żadnych metafor. Gwoli ścisłości należy zauważyć, że w podobnej niezdolności do krytycznej analizy własnych podstaw poznania upatrywać należy wyrazu realizmu językowego (i kulturowego), czyli skłonności człowieka do uważania własnego sposobu myślenia i postrzegania świata za najnaturalniejszy, najlepszy, jedyny i obiektywnie prawidłowy (WEISGERBER 1929: 29—30, 53). Postrzegane zjawiska pokazują się przecież człowiekowi z reguły jako zjawiska „obiektywne” i w tym sensie konieczne. Dla ilustracji można tu przytoczyć niemiecki odpowiednik słowa *postrzegać* — *wahr-*

nehmen. *Wahrnehmen* to dosłownie *odbierać jako prawdziwe*. We-
wnętrzne przeświadczenie człowieka, że odnajduje w świecie oczywiste
„fakty”, których istnienie każdy rozsądny człowiek musi potwierdzić,
jest przypadkiem realizmu językowego.

Jeśli przyjąć, że metafora stanowi podstawowy sposób konceptuali-
zowania zjawisk, oznacza to, że można ją badać pod kątem relatywi-
zmu językowego i kulturowego, analizując, które przesunięcia znacze-
niowe mają bardziej uniwersalny charakter, a które związane są
bardziej ze specyfiką określonego systemu językowego i kulturowego
i są w tym sensie przygodne. Klasą metafor, w odniesieniu do których
należałoby zakładać stosunkowo uniwersalny wymiar z tego względu,
że dotyczą rozeznania w przestrzeni, są *metafory orientacyjne*. Chodzi
o metaforyczność kierunków, która jest w miarę uniwersalna, takich
jak *góra — dół* i *przód — tył*. Jeśli się inspirować M. Heideggerem —
owa metaforyczność może wynikać z tego, że człowiek zawsze żyje na
Ziemi i pod Niebem (a tak samo nad Piekłem¹), w rzeczywistości im-
manentnej (wśród Śmiertelnych) i w obliczu rzeczywistości transcen-
dentnej (przed Nieśmiertelnymi) (HEIDEGGER 1977: 316—334). Ziemia,
której człowiek dotyka swymi stopami i rękami (przy pracy), stanowi
w opozycji do nieba i piekła coś swojskiego, dobrze mu znanego,
z nim związanego. Człowiek nie potrafi wszakże dotknąć tego, co znaj-
duje się wysoko nad jego głową. Jest to dla niego miejsce w gruncie
rzeczy nieosiągalne. Uniwersalna opozycja *góra — dół* przekłada się
pod tym względem na opozycję *nieosiągalne/nieznane — namacal-
ne/znane*. Oparte na podobnych opozycjach, metafory orientacyjne
mogą się do pewnego stopnia różnić w zależności od konkretnego
porządku językowo-kulturowego, w którego ramach występują (LAKOFF,
JOHNSON 1988: 36), niemniej jednak w swej esencji sprowadzonej do
opozycji *góra/niebo/transcendencja — dół/ziemia/immanencja* oraz
przód/nowe — tył/stare pozostają takie same.

Zapożyczoną z fenomenologii tezę, że punktu wyjścia wszelkiej
konceptualizacji świata należy upatrywać w fakcie, że człowiek jest
istotą wcieloną, da się uściślić, stwierdzając, że kluczowym i „pierwot-
nym” pryzmatem kategoryzacji jest ciało, a kognitywne panowanie
człowieka nad rzeczywistością można ujmować jako antropomorfizację
świata. „Ludzkie wyobrażenia o świecie zewnętrznym są motywowane
u swych źródeł ciałem, jako małym światem” (LIBERA 1997: 25²), z cze-
go między innymi wynika, że w egocentrycznej przestrzeni postrze-

¹ Zaświatami, czyli miejscem transcendentnym, jest nie tylko miejsce „nad” zie-
mią, ale również miejsce „pod” ziemią (ADAMOWSKI 1999: 43—136).

² Za: Toporov 1983: 244—246, 251—252.

gawczej i czynnościowej, opierającej się na widzialności i naoczności, *góra* i *przód* są nacechowane dodatnio, *dół* i *tył* ujemnie (LIBERA 1997: 26). Uniwersalny wymiar ludzkiej orientacji w świecie i związanych z nim najważniejszych metafor orientacyjnych może się przekładać na niektóre uniwersalne symbole — zgodnie z propozycjami C.G. Junga, który uważa, że indywidualna nieświadomość jednostki jest historycznym wariantem nieświadomości zbiorowej, opierającej się na archetypach rozumianych jako głęboko utajone pojęcia i wyobrażenia pierwotne, właściwe całemu gatunkowi ludzkiemu (KRAWCZYK-WASILEWSKA 1986: 140). Warto zauważyć, że pierwotność archetypów można — w odróżnieniu od propozycji Junga — rozumieć w sensie egzystencjalnym. Mówiąc inaczej, można je tłumaczyć fenomenologicznie, kierując uwagę na sposób, w jaki człowiek (nawet współczesny) postrzega świat, czyli bez obskurantyzmu związanego z koncepcją kolektywnej nieświadomości tworzonej przez symbole, które mają być wynikiem predyspozycji neurologicznych człowieka (JACOBI 1996: 60—75; KOWALSKI 1999: 27—28)³.

Zakładany bowiem uniwersalny wymiar niektórych symboli może stanowić odbicie uniwersalnego wymiaru ludzkiego bycia w świecie, czyli na przykład wspominanego faktu, że człowiek stąpa swymi stopami po ziemi, nie mogąc dotknąć nieba. Człowiek, który stoi przy wysokim drzewie — będącym w kulturach archaicznych często ucieleśnieniem *axis mundi* (ELIADE 1998b: 46—53) — zawsze może dotknąć pnia; może dotknąć jednego końca drzewa. Drugi jego koniec, wierzchołek, jest dla niego nieosiągalny. Mimo wszystko oba końce stanowią jedność. Trudno wyobrazić sobie lepszy przykład paradoksalnego połączenia tego, co namacalne, z tym, co nieosiągalne (inaczej: paradoksalnej współobecności immanencji i transcendencji), niż właśnie duże *drzewo* albo *góra*, która podobnie jak drzewo, może uchodzić za ucieleśnienie miejsca przejścia między różnymi sferami bytu. W drodze fenomenologicznej analizy ludzkiego doświadczenia dają się wytłumaczyć nie tylko takie symbole, jak *axis mundi*, lecz również symbolika *wody*, *ognia*, *koła*, czy też opozycja między *sacrum* a *profanum*.

³ Relacja między Jungowską koncepcją symbolu i świadomością jest skomplikowana pod tym względem, że raz kulturowo usankcjonowany symbol — symbol zakrzepły w kulturowym *langue* — jest już nie tyle sprawą głębin świadomości, ile sprawą określonego „superego”, które za pomocą systemu zakazów, nakazów czy tabu kształtuje bądź reguluje ową świadomość niejako od zewnątrz. Mówiąc konkretnie: bez względu na to, skąd się wziął *utopiec* (będący ucieleśnieniem uniwersalnego symbolizmu wody), faktem pozostaje, że dla codziennego życia tych, którzy wierzyli albo wierzą w jego istnienie, ma to jakieś wymierne konsekwencje — na przykład nakaz omijania akwenów po zachodzie słońca, zwłaszcza w chwili wybicia granicznej godziny dwunastej.

Relatywnie uniwersalnego wymiaru wartości związanych z kierunkiem *góra* (dobro) i *dół* (zło) dowodzi fakt, że na język polski dają się „żywem” przetłumaczyć angielskie metafory, użyte przez G. Lakoffa i M. Johnsona jako przykłady. Autorzy wykazują, że w amerykańskiej kulturze z *górką* metaforycznie wiąże się *szczęśliwy* (podnieść na duchu, doznawać wzlotów i upadków, czuć się uskrzydłony); *świadomy* (podnieść się, rano wstać); *zdrowie* i *życie* (być u szczytu sił, wstać z martwych, tryskać zdrowiem); *panowanie* (mieć nad kimś władzę, panować nad sytuacją, stać wyżej od kogoś, być u szczytu władzy, mieć wyższą rangę, przewyższać kogoś siłą, czyjeś wpływy wzrosły); *więcej* (liczba wzrasta, wysoki numer); *wysoki status* (zajmować wysoką pozycję, być u szczytu kariery, wspinać się po szczeblach kariery, przebijać się ku górze); *prawość* (mieć wzniosłe zasady, mieć wysokie wymagania); *racjonalizm* (prowadzić dyskusję na wysokim poziomie, wnieść się ponad emocje) i wreszcie *dobro* (głowa do góry). Z *dołem* zaś wiąże się *smutny* (doznawać wzlotów i upadków, być przybity, oklapnięty, wpaść w depresję, być w psychicznym dołku); *nieświadomy* (zapaść w sen, wpaść w trans, pograżyć się we śnie, być pod narkozą, zatopić się w rozmyślaniach); *choroba* i *śmierć* (zapaść na zdrowiu, niknąć w oczach, być powalony przez chorobę, podupadać na zdrowiu, paść martwym, zejść z tego świata); *być pod panowaniem* (mieć niskie notowania, być niżej od kogoś); *mniej* (dochody obniżyły się, dochody spadły, obniżyć temperaturę); *niski status* (być na dnie, podupaść); *nieprawość* (zniżyć się do czegoś, upaść nisko, wpaść w otchłań); *emocjonalność* — czyli *irracjonalizm* — (dyskusja stoczyła się na poziom emocjonalny) i wreszcie *zło* (zwiesić głowę, spuścić nos na kwintę, zjechać na dno) (LAKOFF, JOHNSON 1988: 36—40). Podobieństwo między znaczeniem wyjściowym i znaczeniem docelowym sprowadza się do nieosiągalności (albo trudnej osiągalności) tego, co na górze, oraz nieuchronności zetknięcia się z tym, co na dole. Doskonałe i wieczne ciało niebieskie to przeciwieństwo ciała ziemskiego (na przykład ciała człowieka), które wcześniej czy później ulega rozpadowi.

Ów wątek można by ciągnąć dalej i badać, jak przekłada się opozycja *góra* — *dół* na symbole charakterystyczne dla kultury ludowej, a razem z nią dla współczesnej kultury popularnej (ADAMOWSKI 1999: 23). Nie należy się dziwić, że ciała niebieskie, takie jak *Słońce*, *Księżyc*, *gwiazdy*, będące — czasem domniemanym tylko — źródłem światła i wykonujące koliste ruchy z matematyczną dokładnością, co znaczy, że łatwo można obliczyć (czyli przewidzieć) ich przyszłe pozycje, człowiek uważał za doskonałe. Wyrazem tego mogą być poglądy Arystotelesa, który w swym spisie *De Caelo* (*O niebie*) podzielił świat

na niedoskonałą, a w konsekwencji naznaczoną rozpadem sferę sublunarną (pod Księżycem) oraz doskonałą, a w rezultacie wieczną sferę supralunarną (nad Księżycem). Niebo jako doskonałą przestrzeń nadziemską uznają chrześcijanie za metaforę królestwa Bożego, nazywanego też królestwem niebieskim. Może tu chodzić zarówno o metaforę kognitywną, jak i o figurę stylistyczną: niebo i królestwo Boże mogą być z sobą utożsamione, ale nie muszą. Kontynuując kulturowe przejawy kardynalnej opozycji *góra — dół*, warto zwrócić uwagę na fakt, że symbolem doskonałości związanej z *górami* jest *ptak*. Duch Święty przybiera wszak postać *białej gołębic*y. Na marginesie warto też zaznaczyć, że kolor biały reprezentuje *światłość* — w przeciwieństwie do koloru *czarnego*, który symbolizuje ciemność. Porównajmy opozycję następujących ciągów znaczeniowych, które pozwalają wy tłumaczyć, dlaczego opozycja *góra — dół* przekłada się na aksjologiczną opozycję *dobre — złe*:

[GÓRA] — [NIEBO] — [ŚWIATŁOŚĆ] — [TRWAŁOŚĆ/WYRAZISTOŚĆ FORM]
— [PRZEJRZYSTOŚĆ/PRZEWIDYWALNOŚĆ] — [BEZPIECZEŃSTWO] —
[RADOŚĆ] — [DOBRE]

versus

[DÓŁ] — [ZIEMIA/PODZIEMIE/PIEKŁO] — [CIEMNOŚĆ] — [ZMIENNOŚĆ/
AMORFICZNOŚĆ] — [NIEPRZEJRZYSTOŚĆ/NIEPRZEWIDYWALNOŚĆ] —
[SMUTEK] — [ZŁE]

Na podstawie przytoczonych tu ciągów składających się ze znaczeń, które są przynajmniej w pewnym stopniu komplementarne, co znaczy, że mogą się choćby częściowo metaforycznie zastępować, udaje się wy tłumaczyć, dlaczego postacią niebieską jest *biały, skrzydlaty anioł*, podczas gdy w piekle króluje *czarny diabeł z rogami i kopytami*. Porównajmy:

[ANIOŁ] — [SKRZYDŁA] — [PTAK] — [LATANIE] — [DUSZA] — [BIAŁE] —
[DOBRE]

versus

[DIABEŁ] — [KOPYTA, ROGI] — [BYK/KOŃ] — [CHUĆ] — [CIAŁO] —
[CZARNE] — [ZŁE]

W celu zilustrowania związku między metaforą i metonimią z jednej strony oraz symbolem, z drugiej — można się także posłużyć specyficznym okazem związanego z *górami* ptaka, mianowicie *bocianem*. Jest to zwierzę, które będąc ptakiem, nie tylko ma kontakt z niebem, lecz ze względu na swój związek z wodą (żywi się żabami) — również z podziemiami, z piekłem. Może to być powodem zdolności mediacyj-

nych bociana, który przynosi dzieci bądź zapowiada ich narodziny (KOWALSKI 1998: 31—32). Jeśli zauważyć, że przylatuje zawsze na wiosnę (na początku nowego cyklu wegetacyjnego), nie powinno dziwić, że na zasadzie metonimicznego utożsamienia go z wiosną staje się symbolem-zapowiedzią nowego życia, czyli narodzin. Metonimiczny związek bociana z wiosną (jego „przyległość” do wiosny w czasie, czyli jego kontakt z wiosną) przekłada się na związek metaforyczny (na związek podobieństwa): jeżeli wiosna jest *początkiem nowego życia* po okresie zimy (wegetatywnej „śmierci”), bocian upodabnia się do niej pod tym względem, że zapowiada lub ogłasza narodziny nowego człowieka. Tak więc relacja między znaczeniem dosłownym i znaczeniem symbolicznym może opierać się zarówno na metaforze, jak i na metonimii bądź na jednym i drugim jednocześnie. Mówiąc inaczej: w symbolizowaniu relacja ikoniczna (relacja podobieństwa) i relacja indeksykalna (relacja przyległości, czyli styczności) mogą się na siebie nakładać. Odwołując się do typologii znaków wprowadzonej przez Ch.S. Peirce’a, można mówić o symbolicznym znaczeniu związanym z bocianem jako o przypadku ikony indeksykalnej, czyli o znaku opartym zarówno na podobieństwie, jak i przyległości (JAKOBSON 1989: 57—58)⁴.

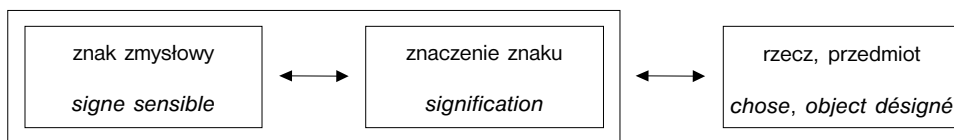
Według P. Ricoeura symbol to rodzaj znaku, który cechuje **podwójny — czy zmnożony — sens** (RICOEUR 1993: 161, 176). Można przyjąć, że chodzi tu o podwójne znaczenie — z tym wszakże zastrzeżeniem, że znaczenie symboliczne towarzyszy całemu znakowi jako takiemu w jego podstawowym znaczeniu: „[...] symbolem nazywam jakąkolwiek strukturę znaczeniową, w której sens bezpośredni, pierwotny, dosłowny wskazuje ponadto na inny sens, pośredni, wtórny, przenośny, którego nie można ująć inaczej niż za pośrednictwem pierwszego sensu” (RICOEUR 1993: 176). Znaczenie symboliczne to niejako *signifié*₂ reprezentowane przez znak, rozumiany jako *signifiant* + *signifié*₁. Ponadto trzeba przypomnieć, że obecność albo nieobecność wtórnego (symbolicznego) znaczenia w określonym stopniu zależy tak samo od systemu językowo-kulturowego, czyli od określonego *langue*, które umożliwia pojawienie się znaczenia symbolicznego, jak i od aktywności samego postrzegającego i interpretującego podmiotu jako nosiciela owego *langue* (RICOEUR 1993: 61).

⁴ W rozdziale *Kategoryzacja w magicznym obrazie świata* zawarto wytłumaczenie faktu, dlaczego w magicznym porządku rzeczy relacja między symbolem a jego znaczeniem ma nie tylko wymiar poznawczy, lecz również pragmatyczny, czyli realny. Symbolizowanie równoznaczne jest albo z zapowiedzią rzeczywistego zdarzenia (które jest nieuniknione), albo też wprost z jego aktualnym i nieodwołalnym urzeczywistnieniem.

V. Hušek (HUŠEK 2003: 35), który próbuje wypracować model symbolu, opierając się na pracach P. Ricoeura, inspirowane de Saussure'a modelem znaku (SAUSSURE DE 1996: 95—98), zmodyfikowanym przez wprowadzenie trzeciego elementu — obiektu (rzeczy) — zgodnie z trójbiegunowym modelem relacji semantycznej, znanym jako trójkąt Ogdena—Richardsa (OGDEN, RICHARDS 1923; por. KARDELA 1999: 15) — por. schemat 1.

Schemat 1

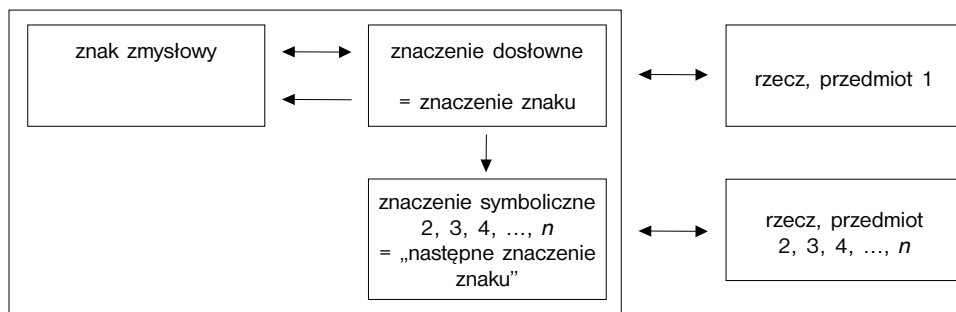
Struktura znaku



Po wprowadzeniu mniejszej modyfikacji propozycji V. Huška (HUŠEK 2003: 38) model symbolu przybrałby postać przedstawioną na schemacie 2.

Schemat 2

Struktura symbolu

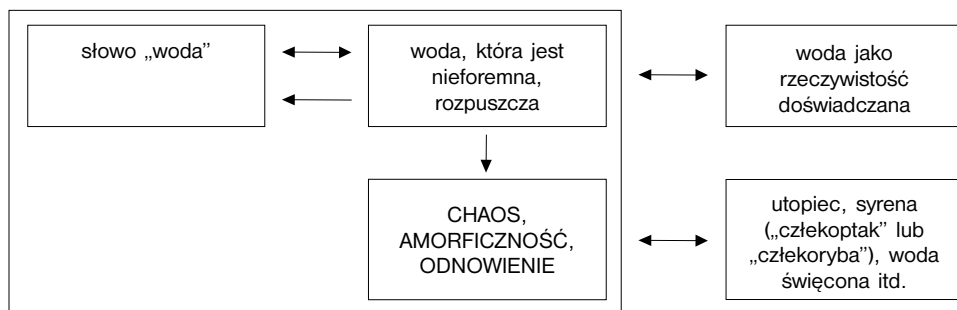


Podobnie jak w przypadku metafory, między znaczeniem dosłownym i znaczeniem symbolicznym zachodzi związek analogii (HUŠEK 2003: 40), którą można również nazwać izomorfizmem, czyli strukturalnym podobieństwem. Analogia — powtarzając za P. Guiraudem — „może być metaforyczna lub metonimiczna, w zależności od tego, czy elementy znaczący i znaczone mają jakieś własności [właściwości — J.K.] wspólne, pozwalające uchwycić ich podobieństwo, czy też łączą je więzy sąsiedztwa w przestrzeni, w czasie” (GUIRAUD 1974: 33). Można mówić na przykład o strukturalnym podobieństwie między *wodą* (lub też *ogniem*) i *chaosem*, który woda symbolizuje. Woda, która roz-

puszcza, i ogień, który spala, powodują rozpad form, czyli zmieniają zjawiska o określonej formie w zjawiska amorficzne. Ponadto sama woda, mogąca przyjmować bardzo różne kształty (na przykład kształt naczynia, w którym aktualnie się znajduje), jak również ogień, którego płomień są równie ruchliwe co pierzchliwe, są amorficzne — brak im formy w porównaniu z przedmiotami, rzeczami (czyli: substancjami trwałymi) (KOWALSKI 1998: 377, 547). Relację symboliczną wody obrazuje schemat 3.

Schemat 3

Struktura symbolu na przykładzie „wody”



W podobne schematy można by wpisać symboliczne relacje między *obcym* i *demonem*, *obczyzną* i *zaświatami* (*piekłem*) itd. W następnych rozdziałach pokażę, że w kulturze magicznej symboliczna relacja między dwoma znaczeniami przekłada się na ich tożsamość.

Za kluczową cechę symbolu uznaje się jego **wielowartościowość**. M. Eliade wypowiada się na jej temat następująco: „Jeśli umysł, aby dotrzeć do ostatecznej rzeczywistości świata, posługuje się Obrazami⁵, to właśnie dlatego, że rzeczywistość ta przejawia się w sposób pełen sprzeczności, a zatem nie jest możliwe wyrażenie jej w języku dyskursywnym. Znane są nam daremne wysiłki rozmaitych teologii i metafizyk, tak wschodnich, jak i zachodnich, aby za pomocą pojęć *coincidentia oppositorum* wyrazić sposób istnienia, który z łatwością i nader często wyrażany jest poprzez Obrazy i symbole. Zatem to sam Obraz, będący wiązką znaczeń, jest prawdziwy, a nie takie czy inne znaczenie bądź plan odniesienia. Tłumaczenie Obrazu na język konkretny, sprowadzającego go do jednej jedynej płaszczyzny interpretacji, to coś znacznie gorszego niż zniekształcenie — to unicestwienie go, odrzucenie go jako narzędzia poznania” (ELIADE 1998b: 18). Według M. Eliade-

⁵ Pod pojęciem *Obraz*, którego używa M. Eliade, można rozumieć uniwersalny symbol.

go symbol zawsze jest **czymś więcej** niż tylko aktualnym wyliczeniem jego znaczeń. Znaczenie symbolu zawsze jest szersze niż znaczenie, jakie przypisujemy mu w interpretacji, dlatego właśnie symbolu nie da się zredukować do jego interpretacji: „[...] z punktu widzenia dialektyki Obrazu wszelka redukcja pozbawiająca ten Obraz części znaczeń jest wypaczeniem” (ELIADE 1998b: 18). Inaczej mówiąc: według M. Eliadego symbol nie może być zredukowany do swej interpretacji, bo **interpretacja symbolu jest nieskończona, nie wyklucza też sprzeczności**. Symbol ma wyższą rangę znaczeniową od swej interpretacji dlatego, że jest pełniejszy — żadna interpretacja nie może rościć sobie prawa do jego ogarnięcia. Każda interpretacja, która miałaby na celu zastąpienie symbolu „wyliczeniem” wszystkich jego znaczeń — i dzięki temu składne jego „wytłumaczenie”, jest nieporozumieniem. Podobnie P. Ricouer mówi o symbolu jako o **nadwyżce sensu** (*surplus de sens*) albo o tym, że symbol zawsze „**znaczy więcej**” (*signifier plus*) (HUŠEK 2003: 70).

Powracając do kwestii poznawczego wymiaru metafory, trzeba powiedzieć, że sprowadza się on do pojmowania zjawiska za pośrednictwem innego zjawiska, czyli do „posługiwania się gestaltami z jakiejś dziedziny doświadczenia, aby nadać strukturę doświadczeniom w innej dziedzinie” (LAKOFF, JOHNSON 1988: 258). Ciekawie przedstawia się pod tym względem kierunek podobnego poszerzenia znaczeniowego, czyli ustalenie, która domena jest wyjściowa, a która docelowa. G. Lakoff i M. Johnson zauważają, że „najczęściej konceptualizujemy zjawiska niefizyczne w terminach fizycznych — to znaczy, konceptualizujemy zjawiska mniej wyraźnie zarysowane za pośrednictwem zjawisk bardziej wyraźnie zarysowanych” (LAKOFF, JOHNSON 1988: 84). Chodzi o to, że „trudniejsze”, a z tego względu mniej znane (nieoswojone) zjawisko człowiek konceptualizuje za pośrednictwem zjawiska „łatwiejszego”, czyli znanego, już oswojonego. Najczęściej wygląda to w ten sposób, że nienamagalne zjawiska abstrakcyjne ujmują je on za pośrednictwem namacalnych konkretów (LAKOFF, JOHNSON 1988: 87).

W. Porzig, jeden z przedstawicieli niemieckiej gramatyki treści, również zauważa, że niektóre słowa służące pierwotnie do ujmowania zjawisk, których można doświadczać zmysłowo, poszerzają swe znaczenia na zjawiska zmysłowo niedoświadczalne. A więc to, co jest konceptualizacyjnie trudniejsze (bo nienamagalne), określane w gramatyce kognitywnej jako **domena docelowa**, ujmowane jest za pośrednictwem tego, co łatwiejsze (namacalne), czyli za pośrednictwem określonej **domeny źródłowej** (LANGACKER 1995: 16—18). Tak więc, na przykład, gdy starożytni Grecy określali „wiatr” terminem *anemos* (domena źródłowa), w nieco młodszej łacinie *animus* znaczy tyle, co

„duch” (domena docelowa) (PORZIG 1950: 299—300). Doszło tu zatem do przesunięcia znaczenia z tego, co immanentne (zmysłowo doświadczalne), na to, co transcendentne (przekraczające zmysłowo doświadczaną rzeczywistość). Również etymologia słowiańska dowodzi, że *duch* powstał w drodze poszerzenia pierwotnego — konkretnego — znaczenia *dech*, *oddech*⁶ (BRÜCKNER 1985: 101—102). Przytoczony przykład pokazuje ponadto, że zachodzi pewien związek między metaforą i przekonaniami jej nosicieli. *Duch* w naszym obszarze kulturowym to *powiew wiatru*: Bóg, tworząc człowieka, *tchnął* przecież *w jego nozdrza dech życia* (Rdz 2, 7), również Duch Święty zstępuje na apostołów w postaci *wiatru* (Dz 2, 2). E. Cassirer w swym *Eseju o człowieku* zauważa, że „język ludzki nie potrafi wyrażać pojęć abstrakcyjnych inaczej jak pod postacią metafory i nie jest przesadą twierdzenie, że cały słownik religii starożytnej składa się z metafor” (CASSIRER 1998: 192).

Relacji między metaforą a rzeczywistością nie można przy tym ujmować jako związku przyczynowo-skutkowego. Alternatywa, która wymuszałaby rozstrzygnięcie, czy *obiektywna rzeczywistość* jest „przyczyną” takiej, a nie innej metafory, czy na odwrót — sama metafora jako dzieło przypadku „powoduje” taką, nie inną rzeczywistość — prowadziłaby donikąd. Z jednej strony należy uwzględnić określony ogólnoantropologiczny wymiar bytowania w świecie i wynikające z tego ukierunkowania poszerzeń metaforycznych, z drugiej strony założenie, że należy doszukiwać się „przyczyn” metafor w *obiektywnych* podobieństwach między zjawiskami, od początku byłoby błędne już tylko dlatego, że — jak dowodzą G. Lakoff i M. Johnson — same podobieństwa, na których opierają się metafory, nie są inherentnymi cechami zjawisk, lecz opierają się na innych metaforach, w związku z czym trzeba mówić o metaforyczności samej metafory (LAKOFF, JOHNSON 1988: 242). M.A. Krapiec, badając istotę analogii, wypowiada się w podobnym sensie: „[...] sama analogia nie jest jednoznaczna, ale właśnie analogiczna, albowiem zarówno struktura pojęć analogicznych, jak i rzeczywistość przez nie oznaczana, jak wreszcie sama forma predykcji są różne” (KRAPIEC 1985: 225). M.A. Krapiec zauważa również: „Zatem analogiczność samej analogii odnosi się do jej różnych rodzajów [...] i do jej sposobów realizowania się w języku, w poznaniu i bytowaniu. Owa analogiczność samej analogii utrudnia jej ogólne rozumienie do tego stopnia, że nawet szczegółowo przeprowadzane analizy jeszcze bardziej problematyzują sam problem rozumie-

⁶ Na marginesie warto odnotować, że w niektórych miejscowościach Śląska Cieszyńskiego oprócz *dmuchać/fukać* używa się formy *duchać*.

nia i używania analogii” (KRAPIEC 1985: 226). Podobieństwa, które dostrzegamy w świecie, nie mają ani charakteru obiektywnego, ani subiektywnego. Mają one charakter subiektywno-obiektywny, są wynikiem rozumienia, wynikiem dialogu człowieka z rzeczywistością, efektem interakcji człowieka ze światem, rezultatem negocjacji znaczenia. Ludzki świat to wyłącznie świat pojęciowo (a więc po części metaforycznie) ujmowany, rozumiany, aksjologicznie doświadczany (LAKOFF, JOHNSON 1988: 243, 257—259).

Koherencja ludzkiego doświadczenia wynika z faktu, że ma ono strukturę gestaltów doświadczeniowych jako wielowymiarowych całości znaczeniowych o określonej strukturze (LAKOFF, JOHNSON 1988: 107). Z tym wiąże się między innymi fakt, że „podstawowe wartości w danej kulturze są koherentne z metaforyczną strukturą [...] podstawowych pojęć występujących w tej kulturze” (LAKOFF, JOHNSON 1988: 45). Metafory wykazują w tym sensie tendencję do tworzenia koherentnych jedności. Właśnie dzięki koherencji między doznawanymi znaczeniami obraz świata zawsze jest *kosmosem* (a nie *chaosem*); jest jedną uporządkowaną całością mimo jego wielu wewnętrznych sprzeczności oraz jego wewnętrznej dynamiki, polegającej na różnego rodzaju przestrukturyzowaniach (rezultatach rekategoryzacji), nieustannie przemieniających jego oblicze. Koherencja metafor stanowi zresztą istotny czynnik w wewnętrznych przemianach obrazu świata, przestrukturyzowaniach postrzeganych znaczeń (LAKOFF, JOHNSON 1988: 151—152). Wynikiem nieustającej interakcji człowieka z jego otoczeniem są przecież obustronne wzajemne zmiany, bo nie można funkcjonować w otoczeniu, nie dokonując w nim zmian i nie podlegając zmianom (LAKOFF, JOHNSON 1988: 257—258).

Metafora wpływa na doświadczenia swych nosicieli, sama znajdując się pod ich wpływem (lub pozostając pod wpływem tego, co stworzyła): „Metafory mogą nam stwarzać pewne realia, zwłaszcza realia społeczne. Metafora może więc wskazywać przyszłe działania. Takie działania będą oczywiście pasować do metafory. To z kolei zwiększy wpływ metafory na koherencję doświadczeń. W tym sensie metafory stają się prorocत्वami, które same się spełniają” (LAKOFF, JOHNSON 1988: 184). Ma to znaczenie z tego względu, że na ludzkie poznanie wpływają też metafory sztucznie stwarzane, stanowiące niejako wynik ludzkiej inwencji. Wynaleziona metafora zawsze stanowi pewną semantyczną innowację, przynosząc nową informację o rzeczywistości, wynikającą z nowego związku znaczeń (RICOEUR 1997: 73—75). Jeśli więc metafory głęboko osadzone w ludzkim doświadczeniu — metafory, do których człowiek się przyzwyczaił — łatwo uchodzą za samą *obiektywną rzeczywistość* i ponadto bywają (do

pewnego stopnia) efektem ludzkiej inwencji, to dzięki nowo utworzonym metaforom możliwe jest niezauważalne ingerowanie w rzeczywistość. Wynaleziona metafora, z którą człowiek styka się długo, często na tyle długo, by się do niej przyzwyczaić, powoli przestaje być metaforą, staje się obiektywną rzeczywistością.

Ciekawym przykładem przekładania się metafory na światopogląd może być przekonanie związane z metaforą UMYSŁ TO RZECZ, poszerzoną na UMYSŁ TO MASZYNA. Umysły ludzi w naszym obszarze językowo-kulturowym *funkcjonują* wszak dobrze albo źle. Problemy ze zrozumieniem można kwitować stwierdzeniem „coś mi się dzisiaj *zaczyna*”, a gdy ktoś wyteża swój umysł za długo, zaczyna *brakować* mu *pary* (LAKOFF, JOHNSON 1988: 51). Podobna metafora zyskuje swój światotwórczy wymiar w określeniu „sztuczna inteligencja” — atakowanym przez mentalistów jako *contradictio in adiecto*. Stało się ono na tyle oczywiste, że współcześnie mało kto doszukiwałby się w nim ukrytych ontologicznych implikacji czy wręcz ideologicznego wymiaru. W każdym razie można założyć, że elementem potocznego obrazu świata na Zachodzie staje się wiara w bezpośrednią przekładalność myślenia ludzkiego na „myślenie” komputera i na odwrót (SEARLE 1994: 29—43; por. LAKOFF 2006: 21—22, 327—339). „Często w ten sam sposób, w jaki metafory w naszej kulturze uznawane są za prawdziwe, tak też i mity w tejże kulturze przyjmowane są za prawdy” (LAKOFF, JOHNSON 1988: 214). Jeśli uznać, że w budowaniu naszej rzeczywistości społecznej i politycznej centralną rolę odgrywają właśnie metafory (LAKOFF, JOHNSON 1988: 187), nie będzie przesady w stwierdzeniu, że zdobycie kontroli nad metaforami to zdobycie kontroli nad samą rzeczywistością, to możliwość społecznie niezauważalnych (podprogowych) ingerencji w obraz świata. Pod tym względem problem metafory konceptualnej łączy się z fascynującym zagadnieniem **socjotechniki**, czyli celowego „konstruowania” rzeczywistości społecznej za pośrednictwem metafor i symboli (BARAŃSKI 2001)⁷.

Z faktu, że obrazy świata oparte na różnych konceptualnych metaforach mają stosunkowo relatywny charakter, wynika, że „ta sama systematyczność, dzięki której możemy zrozumieć jeden aspekt jakiegoś pojęcia w terminach innego pojęcia (na przykład jakiś aspekt argumentowania w terminach bitewnych), jednocześnie musi powodować ukrycie innych aspektów tego samego pojęcia. Pozwalając skupić uwagę na jakimś aspekcie pojęcia, pojęcie metaforyczne uniemożliwi nam jednocześnie skupienie uwagi na innych aspektach, nie mających

⁷ Owej kwestii poświęcona jest bogata literatura z zakresu marketingu i *public relations*.

związku z daną metaforą” (LAKOFF, JOHNSON 1988: 32). Wybór jednej metafory oznacza zawsze jednoczesne pominięcie (zniknięcie z pola widzenia) innej możliwej metafory. Owa zasada ściśle koresponduje z tezą o wybiórczym charakterze językowego obrazu świata i kategoryzacji rozumianej jako mechanizm jego tworzenia, który każe swym nosicielom pewne aspekty rzeczywistości zauważać, a inne pomijać, jakby wcale ich nie było.

Rozdział siódmy

Mit jako znak i jako tekst

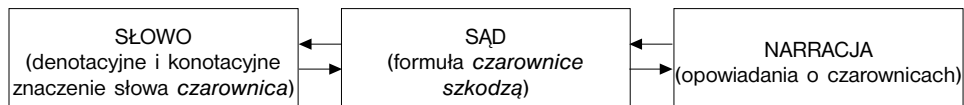
Jak już zauważono, kategoryzację można rozumieć w węższym sensie jako pojęciową obróbkę rzeczywistości oraz w szerszym sensie jako językowo-kulturową obróbkę rzeczywistości, czyli jej obróbkę przez teksty jako takie. A więc: teksty, z którymi człowiek się styka (wśród których przychodzi mu żyć), modelują jego obraz świata. Kategoryzacja nie dotyczy więc tylko samego nazywania, czyli płaszczyzny poszczególnych pojęć. Za jej wyraz można równie dobrze uważać skonwencjonalizowane sady (opinie) na temat świata. Jej przejawem mogą być też narracje, w których obrębie rzeczywistość podlega porządkowaniu przez fabułę, to znaczy sprowadzaniu do ciągu zdarzeń uporządkowanych za pośrednictwem relacji przyczynowo-skutkowych¹. Fabuła, która uwypukla określone relacje i pomija inne, ma tak samo wybiórczy, upraszczający, a w wielu wypadkach również utrwalający — bo powtarzalny, stereotypowy — charakter (ŁUGOWSKA 1981: 16). Można więc przyjąć, że na wszystkich wymienionych poziomach dochodzi do transformacji nieskończenie różnorodnej i zmiennej rzeczywistości (*chaosu*) w stosunkowo prosty i trwały świat (w *kosmos*). Podobna systematyzacja zawsze ma przy tym związek z określoną miarą złudzenia co najmniej w tym sensie, że nigdy nie stanowi całkowitej konsekwencji i koherencji, choć za taką uchodzi. Powtórz-

¹ „Dla ludzkiego umysłu charakterystyczne są związki przyczynowe lub narracje: reprezentuje on zdarzenia, także banalne, w terminach historii zdominowanej przez związki przyczynowe, reprezentuje je jako łańcuch przyczyn i następstw” (BUŽEKOVÁ 2005: 98).

my: kategoryzacja nie jest domeną samych **pojęć**, lecz również **sądów** (uogólniających wypowiedzi na temat świata, na przykład maksym, przysłów, przepowiedni meteorologicznych) oraz **narracji** (bajek, podań, legend miejskich itp.). W budowaniu uproszczonego (czyli przejrzystego i przewidywalnego) oraz trwałego (unieruchomionego) kosmosu uczestniczą wszystkie trzy poziomy języka: nazywanie, sądzenie i opowiadanie (por. schemat 4).

Schemat 4

Wzajemne uzależnienie i kompatybilność płaszczyzn potocznego tekstu



W folklorze wszystkie trzy wymienione poziomy znaczeniowe bardzo często przekładają się na siebie wzajemnie, co znaczy, że jeden poziom znaczeniowy jest zarówno „warunkiem”, jak i „rezultatem” dwóch pozostałych. Stereotyp czarownicy jako osoby, która za pośrednictwem działań magicznych szkodzi ludziom, „ściągając” użytek z ich ziemi itp., przekłada się na obiegowe sądy na temat czarownic oraz na narracje dotyczące ich szkodliwej działalności. Jest to zresztą warunek tworzenia tak zwanych definicji kognitywnych pojęć przez badanie obiegowych czy formułicznych tekstów oraz sytuacji, w których owe słowa najczęściej występują: semantyka zazębia się w ten sposób z pragmatyką, a językoznawstwo — z antropologią (BARTMIŃSKI 2006: 42—51, 59—75).

Stereotyp przekładalny jest w tym rozumieniu na formułiczną (powtarzalną, konwencjonalną) opowieść (KOWALSKI 1990: 116—117). Można tu wręcz mówić o wzajemnej przekładalności **stereotypu**, obiegowego **sądu** (opiniującego i wartościującego) oraz obiegowej **narracji**. Łatwo to udowodnić, sięgając do współczesnych legend miejskich: funkcjonujące w Europie wyobrażenie o Chińczykach, którzy jedzą psy i koty — jako stereotyp, czyli powtarzalny, uproszczony obraz rzeczywistości — przekłada się, po pierwsze, na obiegowe sądy „w Chinach jedzą psy” czy „w Chinach jedzą koty”, po drugie — na narracje, jak to gość chińskiej restauracji znalazł w swej porcji jedzenia koci pazur albo znów widział przez uchylone drzwi, jak na zapleczu chiński kucharz dzieli na porcje nieżywego psa lub kota (JANEČEK 2006: 106—108). Podobne narracje są właśnie przypadkiem formułicznych opowieści, które są społeczno-historycznie określonymi realizacjami podstawowych wzorców zachowań, potrzeb itd. Funkcjonują jako schematyczna i wartościotwórcza baza w rozmaitych, konkretnych

tekstach, które znajdują się w powszechnym obiegu. Zawarte w nich rozwiązanie problemów, przed jakimi stanąć może każda jednostka, odnosi się więc do zestawu rudymenarnych zadań egzystencjalnych i psychospołecznych jednostki, odpowiada podstawowym życiowym problemom człowieka. Każda społeczność językowo-kulturowa ma do dyspozycji w miarę uniwersalny zestaw pojęć i formuł aktualizowanych w narracjach, składających się na określone „mitologie”. Te zaś — w swym działaniu — gwarantują jednostce „poznawczy” i „aksjologiczny” komfort orientowania się w zmiennych sytuacjach, w jakich musi ona uczestniczyć (KOWALSKI 1990: 117; por. CAWELT 1976). Jeśli więc uwzględnić fakt, że rozumiana w ten sposób formułczość przekłada się na „poznawczy komfort” (KOWALSKI 1990: 115), czyli że ma swój kognitywny wymiar w tym sensie, że jest uproszczeniem i unieruchomieniem skądinąd różnorodnego i zmiennego świata, można ją uznać za przypadek kategoryzacji.

Za U. Eco można nawet przyjąć, że określona, choć na pewno nie tak wyraźnie zarysowana jak w wypadku folkloru, odpowiedniość między słowem, sądem i narracją dotyczy w ogóle tekstu jako takiego: „[...] w semantyce zorientowanej na aktualizację tekstowe sememu musi się on pojawiać jako tekst wirtualny, a tekst nie jest niczym innym, jak tylko rozwinięciem sememu (w rzeczywistości jest on wynikiem rozwinięcia wielu sememów, ale dla celów teoretycznych dobrze założyć, że tekst można sprowadzić do rozwinięcia jednego tylko, centralnego sememu: opowieść o rybaku nie czyni nic innego, jak tylko rozwija to wszystko, co idealna encyklopedia mogłaby nam powiedzieć o rybaku)” (Eco 1994: 32—33, 37, 128).

Budowanie kosmosu przez nadznaczenie

Każde pojęcie — lecz nie tylko pojęcie, bo również sąd czy narracja — zawsze znaczy „więcej” niż to, co zawarte jest w definicji, wytłumaczeniu czy streszczeniu tekstu. W definicji bowiem ująć można zawsze tylko część znaczenia, a cała reszta „umyka”, pozostając niezauważona. Według *Małego słownika języka polskiego* „żaba” to „płaz z rodziny o tej samej nazwie, o nogach tylnych dłuższych niż przednie”. Słownik nie uwzględnia jednak faktu, że żaba kojarzy się z kuchnią francuską i z Francuzem jako takim, podobnie jak sowa kojarzy się

(obecnie) z mądrością, magią (i Harrym Potterem). Dla każdego pojęcia języka naturalnego charakterystyczna jest określona „nadwyżka” znaczenia, której nigdy nie udaje się w pełni zamknąć — czyli wymienić albo wyrazić — w definicji. Wyraz *nadwyżka* jest tu o tyle niedoskonały, że mógłby sugerować, iż znaczenia towarzyszące, czyli znaczenia pomijane w definicjach — w językoznawstwie nazywane *konotacjami* — są dla budowy obrazu świata, to znaczy dla budowy uporządkowanej przestrzeni życia człowieka, mniej ważne niż znaczenia zobiektywizowane w definicji albo w wyobrażeniu². Podobny tok rozumowania byłby błędny, gdyż rola znaczeń towarzyszących, skojarzeń opartych na metaforze i metonimii, jest dla koherencji obrazu świata nie mniej ważna niż rola znaczeń podstawowych (LAKOFF, JOHNSON 1988). W wielu wypadkach trudno też zdecydować, które znaczenie powinno uchodzić za podstawowe, a które za towarzyszące, jeśli przyjąć, że granica między znaczeniami definicyjnymi i towarzyszącymi ma po części relatywny charakter, jako że każde definiowanie opiera się na określonych założeniach (paradygmatach poznawczych), które z upływem czasu mogą się zmieniać. W różnych epokach i różnych systemach kulturowych „substancjalnego” (czyli definicyjnego) charakteru nabierają różne cechy zjawisk: w ramach jednego paradygmatu *słońce* jest bóstwem, w ramach innego jest „tylko” światłem zawieszonym na niebie-sklepieniu, a w ramach jeszcze innego — gwiazdą w kosmosie.

W teorii języka naturalnego przyjmuje się, że odróżnienie znaczeń definicyjnych (denotacyjnych) i niedefinicyjnych (konotacyjnych) jest trudne i co najmniej do pewnego stopnia arbitralne: „Granice między cechami tożsamościowymi przedmiotu a jego cechami relacyjnymi nie są ostre; pojęcia te są pojęciami o »rozmytych brzegach«, stąd też każdorazowa próba oddzielenia od siebie wymienionych cech sprawia zwykle badaczowi sporo trudności” (KORZYK 1999: 248).

Ze względu na nieodzowną aprioryczność języka (ograniczoną definiowalność), a także z uwagi na intencjonalny i aksjologiczny charakter ludzkiego doświadczenia brak „czystej”, „obiektywnej” denotacji. Denotacja ma zawsze doświadczeniowy charakter, z czego wynika, że każdorazowo dokonywana jest z określonego punktu widzenia, co znaczy, że ma charakter wybiórczy (BARTMIŃSKI 2006: 76—79). Zawsze też wiąże się z konotacjami, czyli z różnego rodzaju znaczeniami towarzyszącymi. Konotacje mogą się ponadto przekształcać w znaczenia

² Znaczenie definicyjne, które gwarantuje tożsamość zjawiska z samym sobą, nazywane jest denotacją, natomiast konotacja to znaczenie pominięte w definicji (KRZESZOWSKI 1994: 95).

podstawowe (denotacje) i na odwrót; tak więc na przykład *bydlę* ze względu na swe znaczenia towarzyszące (i związane z nimi wartościowania) język polski rezerwuje od pewnego czasu już tylko dla wyzwisk. Dane słowo przeszło zatem określoną transformację znaczeniową motywowaną swymi konotacjami, a jego pierwotne miejsce zaczęła zajmować *sztuka bydlą*. Na zasadzie tego samego mechanizmu miejsce *świni* zaczyna od pewnego czasu zajmować *prosiak* albo *trzoda chlewna*. Granica między znaczeniami podstawowymi i towarzyszącymi jest więc niezbyt ostra i relatywnie ruchoma, czyli płynna, co między innymi oznacza, że wszelkie znaczenia — bez względu na to, czy są elementem definicji, czy nie, przyczyniają się do koherencji postrzeganej rzeczywistości. W związku z problemem ścisłego rozróżniania między cechami definicyjnymi a cechami towarzyszącymi padają propozycje, by po prostu znieść granicę między konotacją a denotacją (KRZESZOWSKI 1994: 94; TOKARSKI 1999: 65–72), albo też by przyjąć, że różnica między cechami konotacyjnymi a cechami denotacyjnymi jest kwestią stopnia i miary (LAKOFF, JOHNSON 1988: 15–16).

Konotacja może się cechować albo większą indywidualnością, albo też mieć wymiar w większym stopniu kolektywny (inaczej: systemowy) w tym sensie, że jest w określonym stopniu powtarzalna, skonwencjonalizowana, czyli zakrzepla (utrwalona) w systemie języka i kultury (będąc elementem utartych metafor, frazeologizmów, powtarzających się obrazów) (GRZEGORCZYKOWA 1999: 41). W indywidualnym doświadczeniu rzeczywistości pies może przyjaźnić się z kotem, natomiast w ramach porządku języka i kultury relacja kota i psa ma postać *wojny*, stąd obiegowe porównanie *lubić się jak pies z kotem*. „Zakrzeplą” w systemie językowo-kulturowym konotację można utożsamiać ze **stereotypem**, rozumianym jako uproszczony, w miarę powtarzalny i oporny na zmiany obraz rzeczywistości³, związany ze słowem lub z innym znakiem, któremu towarzyszy jednoznaczna treść aksjologiczna. Skoro utrwalona w systemie języka i kultury konotacja jest koniecznym „uzupełnieniem” każdej denotacji, to równoznaczny z nią stereotyp (w rozumieniu, w jakim ujęty został w przytoczonej definicji) trzeba uznać za część składową każdego pojęcia i każdego znaku jako takiego: każde słowo, które coś znaczy, musi być związane z jakimś stereotypem (BARTMIŃSKI 2007: 69). Stereotyp jest w tym sensie miejscem, w którym język i kultura nakładają się na siebie. Fakt, że w języku naturalnym nie ma żadnych pojęć, które istniałyby poza siecią — albo systemem — konotacji, przekłada się na fakt, że nie ma żad-

³ Pierwszy raz słowa *stereotyp* użył Walter Lippmann w swej książce *Public Opinion* (1922) w znaczeniu „**obraz w głowie ludzkiej**” (BARTMIŃSKI 2007: 54).

nych pojęć (rozumianych jako znaki językowe) poza porządkiem kultury. Każde pojęcie uczestniczy tym samym zarówno w porządku języka, jak i kultury (KALAGA 2001: 184—187). Człowiek żyje w określonym — współtworzonym przez język i kulturę — *kosmosie*, rozumianym jako sfera otaczającej go oczywistości, która jest w takim stopniu oczywista, w jakim jest uporządkowana, przejrzysta, przewidywalna, bezpieczna. Tych wszystkich atrybutów dodaje kosmosowi właśnie stereotyp.

Wybitny analityk potocznej mentalności R. Barthes mówi o stereotypie jako o **micie**, rozumiejąc go jako kolektywnie uwarunkowane „nadznaczenie”, które towarzyszy nie tylko pojęciu, ale i znakowi jako takiemu czy nawet całemu tekstowi⁴. Podobne nadznaczenie „pochłania” znak w tym sensie, że przysłania jego potencjalną wieloznaczność i znaczeniową zmienność. Mówiąc inaczej: reprezentacje zjawisk w świecie, które składają się na językowo-kulturowe *langue*, na poziomie potocznego postrzegania (podstawowego poziomu postrzegania) nie tylko zastępują owe zjawiska, lecz wręcz je przesłaniają, czyniąc je niewidocznymi. Dany mechanizm wygląda następująco: słowo, które stanowi niepodzielną jedność formy i denotacyjnej treści (*signifiant*₁ + *signifié*₁), staje się w ramach porządku mitu formą (*signifiant*₂) pochłoniętą przez konotację (*signifié*₂) (BARTHESES 2000: 245—248; KALAGA 2001: 185—186). Reprezentowane zjawisko traci tym samym swą niezależność, bo na pierwszy plan wysuwa się znak będący nośnikiem nadznaczenia, przy czym konotacyjne nadznaczenia, nasuwające się razem ze znakami — przybierając postać skojarzeń, obrazów, myśli — „pochłaniają” owe znaki. Znakom mogłyby przecież równie dobrze towarzyszyć inne skojarzenia. Mit rozumiany jako utrwalona w systemie językowym — a co za tym idzie, w świadomości — konotacja „kradnie” w ten sposób język oraz samą rzeczywistość, którą język ma reprezentować.

Barthes nazywa zidentyfikowany przez siebie rodzaj mitu wtórnym systemem semiologicznym (BARTHESES 2000: 245). Jego zdaniem, konotacja to niejako system znaczeń towarzyszących, „nadbudowany” nad systemem znaczeń denotacyjnych (BARTMIŃSKI 2006: 35—105). Gdyby za punkt odniesienia przyjąć fenomenologię postrzegania, można by wręcz stwierdzić, że to właśnie mit jest systemem pierwotnym, natomiast sfera znaczeń podstawowych, czyli „oczyszczonych” ze znaczeń

⁴ To, czy określone zjawisko jest znakiem czy tekstem, zależy od intencji postrzegającego, który może postrzegać je jako znak albo koncentrując na nim swoją uwagę — jako sekwencję znaków, czyli jako tekst. Litera A pełniąc funkcję znaku, reprezentującego określoną głoskę, przekształca się w tekst wtedy, gdy jest rozpoznawana jako składająca się z trzech kresek ułożonych na kształt drabiny.

towarzyszących, stanowi system wtórny. Człowiek bowiem nie rozpoczyna swego doświadczenia od samodzielnych znaków — znaków „oczyszczonych” ze skojarzeń, czyli z towarzyszących im obrazów.

Dopiero na podstawie doświadczonego zakłócenia harmonii między pojęciem i towarzyszącym mu uproszczonym obrazem rzeczywistości człowiek może niejako dodatkowo odkryć fakt, że pojęciom i postrzeganym znakom mogłyby przecież towarzyszyć inne skojarzenia, inne obrazy. Mówiąc nieco ogólniej: punktem wyjścia poznania nie jest zwątpienie, lecz konstatacja (afirmacja) czegoś, co dopiero później można podważyć, „zdekonstruować”. Tworzenie teorii jest tym samym ruchem od mitu (od doznawanej oczywistości, która nie wymaga tłumaczenia) do logosu (do refleksji, myślenia).

Proces „zniewalania” znaków przez znaczenia towarzyszące jest zwykłym przejawem kategoryzacji, czyli językowo-kulturowego budowania obrazu świata jako sfery w miarę jednoznacznego (niebudzącego wątpliwości) sensu. W świetle tego stwierdzenia należy też interpretować tezę, że mit „przekształca historię w naturę” (BARTHES 2000: 262) albo że „mit tworzy się poprzez odebranie rzeczom historyczności: rzeczy tracą w nim pamięć swego wytwarzania” (BARTHES 2000: 277). Człowiek postrzega „oczywiste” sensy, nie pytając, skąd się biorą. Dzięki uproszczonym obrazom rzeczywistości, które niejako „od początku” towarzyszą pojęciom i zjawiskom, pojęcia i zjawiska jawią się jako konieczne i odwiecznie istniejące, należące do porządku natury. Europejczyk, widząc na przykład róże, widzi „roznamietnione” róże (BARTHES 2000: 243). Nie zdaje sobie zwykle sprawy z towarzyszącej różom od początku konotacji, ponieważ jest ona oczywista, uchodzi za odwiecznie istniejącą, tak jakby wszędzie i od początku świata różom towarzyszył tylko kontekst sytuacji miłosnych. Dopiero wtórnie współczesny nosiciel kultury zachodniej dojdzie do przekonania, że „roznamietnienie” bukietu róż może mieć historyczny i kulturowy, czyli przynajmniej po części przygodny (arbitralny) charakter. Podobnie rzecz się ma z Chinami, które nadal automatycznie przywodzą na myśl obraz rikszy, dzwoneczków, straganów z przyprawami czy filiżanek herbaty, tak jakby w Chinach nieznane były żadne inne napoje oprócz niej. Wyidealizowany postkolonialny obraz Chin nadal przykrywa Chiny „właściwe” (BARTHES 2000: 252). Drapacze chmur, które mogłyby równie dobrze kojarzyć się z Chinami, są w naszym obszarze kulturowym zarezerwowane dla Nowego Jorku. Mit w postaci zawłaszczającej konotacji bynajmniej nie neguje znaku, tylko go przekształca wskutek swoistego udoskonalenia. Podobne udoskonalenie polega na uogólnieniu, a tym samym na uproszczeniu (BARTHES 2000: 257) i unieruchomieniu. Tendencję indywidualnej, a zarazem kolek-

tywnej świadomości do konstruowania rzeczywistości prostej i ahisterycznej (niezmiennej) za pomocą konotacyjnych nadznaczeń należy więc uznać za przejaw kategoryzacji będącej kluczowym mechanizmem ludzkiego poznania.

Mit jako narzędzie kategoryzacji usuwa rzeczywistość, rozumianą jako sfera różnorodności, zmienności i przynajmniej częściowej arbitralności (przygodności), zastępując ją tym, co proste, trwałe, wszechobecne i istniejące w niezmiennionej postaci od początku świata: „Przechodząc od historii do natury, mit robi oszczędności: usuwa złożoność ludzkich działań, nadaje im prostotę esencji, likwiduje wszelką dialektykę, wszelkie wykroczenie poza bezpośrednią widzialność, organizuje świat bez sprzeczności, bo pozbawiony głębi, świat wystawiony na widok; mit ustanawia radosną jasność: rzeczy sprawiają wrażenie, że znaczą same przez się” (BARTHES 2000: 278). Barthes’owi przeszkadza „uwięzienie” słów w sferze niedefiniowanych znaczeń. Według niego zdrowiem języka jest arbitralność znaku (BARTHES 2000: 258), co znaczy, że zawłaszczanie znaków przez w miarę proste i niezmiennie — a wskutek tego niezauważalne i niepodlegające krytycznej ocenie — obrazy należałoby uznać za „chorobę” języka. Z podobną postawą trudno się jednak zgodzić, zwłaszcza że bez podobnej „choroby” niewyobrażalny byłby żaden kolektywnie uwarunkowany porządek znaczeniowy, żaden język naturalny i związany z nim obraz świata, czyli społecznie konstruowana sfera wszystkiego, co jest.

Budowanie kosmosu przez sąd i logika sytuacyjna

Dla człowieka ważna jest pewność, że ma dobre rozeznanie w otaczającym go świecie; że może jego fragmenty poprawnie interpretować, że potrafi jak najwięcej zdarzeń przewidzieć; że sprawuje kontrolę nad światem, ponieważ zna sposoby skutecznego oddziaływania na bieg zdarzeń. Owa, najprawdopodobniej ogólnoludzka, motywacja legła u podstaw przekonania, że jest możliwe operowanie ograniczoną liczbą prostych sądów (jednozdaniowych reguł), które są dla człowieka niezawodnym środkiem pomyślnego funkcjonowania w świecie. Takimi regułami mogą być sądy oparte na konotacjach (*Chińczycy piją herbatę, Amerykanie jedzą hamburgery* itp.), mogą też nimi być przepowiednie meteorologiczne, maksymy czy przysłowia.

Gdyby skoncentrować się na przykład na maksymie albo na przysłowiu, które można uznawać za specyficzny przypadek sądu opiniującego, który tym się odznacza, że stanowi element kodu językowego (to znaczy jest utrwalony w systemie języka, należy do sfery *langue*), można by zauważyć, że chodzi o ogólną wypowiedź, która uzasadnia coś konkretnego i aktualnego, to znaczy aktualne posunięcie, aktualną postawę, aktualny pogląd. Przysłowie, które coś uzasadnia, samo nie potrzebuje uzasadnienia. Jeżeli nie pasuje do określonej sytuacji, nie ma zastosowania — nie osiąga postaci tekstu (*parole*), co znaczy, że go „nie ma”. Jeśli natomiast pasuje do pewnej sytuacji, zostaje użyte, czyli osiąga postać tekstu jak najbardziej słusznego, prawdziwego. Doskonałość przysłowia użytego w sytuacji, która znajduje w nim potwierdzenie, nie dopuszcza pytania o jego prawdę. Skoro nie ma pytania, nie ma też zwątpienia w prawdziwość przysłowia. Prawda przysłowia nie bywa podawana w wątpliwość, ponieważ przysłowie jako prosta reguła dotycząca biegu świata pojawia się w stosunku do sytuacji wymagającej decyzji i działania zawsze *post factum*: jasność przysłowia, podobnie jak jasność mitu (BARTHES 2000: 278), nie wynika z wyjaśnienia, lecz z konstatacji faktu.

Przysłowie, które coś uzasadnia, samo nie potrzebuje uzasadnienia, dlatego że jako to co ogólne, zawsze tylko wspiera, podtrzymuje coś innego, konkretnego — mianowicie przyjmowaną postawę, podejmowaną decyzję czy przedstawiany pogląd. W wypadku gdy popierana stosownym przysłowiem postawa ulegnie zakwestionowaniu albo zmianie, przysłowie przechodzi z aktualności w potencjalność, traci status tekstu (*parole*) i jako zawartość kodu (*langue*) czeka na swą następną „okazję”, kiedy zostanie ponownie użyte, by wesprzeć czyjąś postawę. Mylić może się tylko konkretny człowiek, ale nie przysłowie jako ogólna prawda. Im gorliwiej człowiek wierzy w bezwyjątkową prawdziwość określonego przysłowia, tym sprawniej przechodzi do innego przysłowia — nierzadko sprzecznego — w zależności od sytuacji (por. ARENDT 1998: 19; ARENDT 2002: 238—239). Alternację przysłów, które w konfrontacji z sobą okazują się sprzeczne, można by uznać za przejaw swoistej logiki sytuacyjnej, charakterystycznej dla potocznego myślenia⁵. Polega ona na tym, że w razie potrzeby z pamięci wyłaniają się swoiste dogmaty w postaci przysłów, które zaraz po ich zastosowa-

⁵ Por.: „Równowaga, dążeniu do której podporządkowane jest doświadczenie świata, na poziomie potocznej mentalności nie wyklucza wcale sprzeczności logicznych czy nawet niezborności opinii na różne tematy, a także wykluczających się rozwiązań konkretnych spraw. »Systemowość« myślenia potocznego ujawnia istotę tej szczególnej spójności wizji świata, która także na poziomie jednostkowym zapewnia jest przez mechanizmy obronne psychiki” (KOWALSKI 2000a: 27).

niu popadają w zapomnienie, i to na tyle szybko, że ewentualne sprzeczności między nimi nie są zauważane. Można wręcz stwierdzić, że podobna doraźność, stanowiąca cechę myślenia potocznego, dotyczy nie tylko używania przysłów, lecz w ogóle potocznego obchodzenia się ze światem. Logika sytuacyjna pozbawia potoczny obraz świata wszelkich paradoksów, czyni go składnym, i to w trybie natychmiastowym. Jak podkreśla T. Hołówka, „jeśli coś w zdrowym rozsądku może zafrapować, to [...] gładkość, z jaką przechodzi od formuły do formuły, nie zwracając uwagi na fakt, że potraktowane dosłownie — jako kategoryczne sady ogólne — wzajem sobie przeczą. Potoczne interpretowanie rzeczy i zdarzeń jest zawsze doraźne i krótkowzroczne” (HOŁÓWKA 1986: 137).

Mechanizm powstawania przysłów albo maksym wydaje się dość prosty. Przysłowie powstaje wtedy, gdy krytyczny sąd (stwierdzenie) na temat sytuacji panującej w świecie wyzwała się z kontekstu swego powstania, dzięki czemu uzyskuje swoistą uniwersalność. Ów mechanizm polega na tym, że określona wypowiedź uwalnia się od swej historyczności, od swego konkretnego miejsca w czasie i w przestrzeni; że zanika jej związek z konkretnymi okolicznościami jej powstania (BARTHES 2000: 277—278), a jednocześnie dołącza do niej nadznaczenie (*signifié*), które roboczo można opatrzyć mianem „przysłowio-wość”. Zaczynają jej towarzyszyć konotacyjne znaczenia związane z odpowiednim aksjologicznym (wartościującym) zabarwieniem, takie jak *ważny bez wyjątku, doniosły, mądry czy też mądrość ludu*⁶, *doświadczenie przodków* albo znaczenie *starodawny*, łączące przysłowie z mitycznym „początkiem”, z którego czerpie ono swe uzasadnienie. Dana wypowiedź przekształca się w ten sposób w prawdę kompletną i uniwersalną, co eliminuje potrzebę jej aktualnego uzasadniania.

Człowieka uciekającego się do przysłowia satysfakcjonuje fakt, że uczestniczy on w transmisji uniwersalnej prawdy, satysfakcjonuje go fakt, że „ma rację”, że przemawia przez niego doświadczenie jego mitycznych przodków i że sytuacje, które w innych warunkach mogłyby się okazać niejednoznaczne, jawią się jako klarowne. Nadznaczenie, które dołącza do wypowiedzi i zmienia ją w ogólną, absolutną prawdę, można zatem utożsamić z Barthesowskim *mitem*, który organizuje świat bez sprzeczności, nadaje rzeczywistości prostotę esencji, czyni trudnym — a tak naprawdę zbędnym — wszelki ruch myśli, wszelkie wykroczenie poza bezpośrednią widzialność (BARTHES 2000: 278). Warto ponownie zaznaczyć, że mit, który eliminuje rzeczywistość w jej

⁶ Por. *Przysłowia są mądrością narodów* albo niemieckie *Sprichwörter sind die Weisheit auf der Gasse*.

różnorodności, niejednoznaczności i przemijalności, jest podstawowym przejawem kategoryzacji, czyli pojęciowej obróbki rzeczywistości, która dla ludzkiego rozeznania się w świecie jest nieodzowna.

Przysłowia, które uchodzą za esencję prawdy w postaci reguł, sprawiające wrażenie usystematyzowanego zbioru, są w istocie pełne sprzeczności. Takie jest jednak prawo kategoryzacji, prawo do ignorowania sprzeczności zjawisk. Mówiąc inaczej: takie jest prawo ludzkiego poznania — czyli obstawanie przy tym, co ogólne (obstawanie przy obrazie przysłowia jako doskonałej, zawsze ważnej prawdy i usystematyzowanej mądrości przodków), i pomijanie tego, co konkretne, a zarazem pod wieloma względami sprzeczne (pomijanie niesystematycznego charakteru przysłów). Gdyby bowiem rozpatrzeć *mądrość ludu* na przykładzie poszczególnych przysłów, można by zauważyć, że przysłowia pod wieloma względami wzajemnie sobie przeczą (KRZYŻANOWSKI 1980b: 44, 93—94, 133).

Obraz świata zawarty w przysłowiach ma stosunkowo eklektyczny i niekoherentny charakter, co wiąże się z faktem, że przysłowia są pokłosem bardzo różnych, kulturowo i historycznie uwarunkowanych mentalności i związanych z nimi sposobów widzenia (HOŁÓWKA 1986: 136—137). Przysłowia, które po dziś dzień uchodzą w myśleniu potocznym za najwyższą esencję usystematyzowanej, czyli bezsprzecznej, prawdy⁷, pełne są ukrytych kontradycji. W przysłowiach można odnaleźć ślady magiczno-fatalistycznej wizji świata, przejawiającej się w uznawaniu władzy „losu” nad światem; można w nich też odnaleźć ślady racjonalności oświeceniowej, biblijnych przypowieści itp.

Fatalistyczną postawę związaną z przekonaniem, że w świecie nie da się niczego zmienić, nosiciel języka polskiego może potwierdzić słowami *głową muru nie przebijesz, co ma być, i tak będzie, na przeznaczenie nie ma rady, co komu przeznaczone, to go nie minie czy nadzieja — matka głupich*. Wiarę w możliwość świadomego i aktywnego kształtowania własnego losu oddają słowa: *każdy kowalem swego losu, chcieć to móc, dla chcącego nic trudnego, do odważnych świat należy, odważnym szczęście sprzyja, wszystko jest możliwe, wiara góry przenosi* itp. Do przysłów można się odwołać, twierdząc, że *stara miłość nie rdzewieje*, ale również, jeżeli ktoś chce wyprowadzić postawę przeciwną, powie: *stara miłość się zepsuje, kiedy nowej zakosztuje*. Podobnie z jednej strony *każdemu się swoje podoba*, z drugiej — *cudze zawsze lepsze* (albo: *obce chwalicie, swego nie znacie; sami nie wiecie, co posiadacie*). Przysłowia mogą głosić, że *kto nieprzyjacielowi dobrze czyni, siebie i onego zwycięża*, a jednocześnie *kto nieprzyjacielowi folguje*,

⁷ Por. *Przysłowie prawdę ci powie, Sprichwort, Wahrwort*.

ten sobie śmierć gotuje itp. Można by przytaczać następne przykłady sprzeczności przysłów i potwierdzić w ten sposób fakt, że trudno znaleźć motyw, dla którego tworzona w przysłowiach wizja świata byłaby konsekwentna (HOŁÓWKA 1986: 132). Przysłowiami można wspierać skrajnie przeciwstawne postawy i zmieniać je według potrzeby chwili: podtrzymywać jedno przekonanie, zapominając o wcześniejszym. Dzięki temu „nie sposób wyobrazić sobie okoliczności, w których zdrowy rozsądek ogłosiłby poznawczą kapitulację — w których nie miałby na podorzędziu stosownego prawidła” (HOŁÓWKA 1986: 137).

Posługiwanie się przysłowiem można uznać za swoiste uchylanie się od władzy sądzenia, czyli od nieustannego mediowania między tym, co szczególne, i tym, co ogólne. Nie chodzi przy tym o nic innego, jak tylko o ludzką tendencję do kategoryzacji, tendencję do budowania jednoznacznego, składnego, przejrzystego, przewidywalnego i niezmiennego *kosmosu*. Logika sytuacyjna, polegająca na absolutyzacji sądu w wyniku „zapomnienia” o wcześniejszych sądach (czy też pojęciach i narracjach), polega na wyeliminowaniu relacji między *przedtem* i *potem*, na wyeliminowaniu zmienności, a tym samym czasu. Logikę sytuacyjną można pod tym względem uważać za specyficzny przypadek kategoryzacji, czyli tendencji do utrwalenia i unieruchomienia świata. Można ją również traktować jako formę ucieczki przed czasem, jeśli przyjąć, że czas to *a priori* jakiegokolwiek obserwowanej zmiany. Słowem: logika sytuacyjna jest przejawem tendencji do uproszczenia świata między innymi wskutek wyeliminowania czasu i związanej z nim zmienności. Potoczny paradygmat, w którego ramach unika się obiektywizacji następstwa postaw i poglądów, jest w tym sensie paradygmatem ucieczki przed czasem. Sferę potocznego myślenia można określić jako sferę dominacji aktualnego *teraz*, wynikającego z potrzeby chwili i odchodzącego w niepamięć w momencie, gdy pojawi się inne *teraz*, które znowu na jakiś czas zyska status odwiecznie istniejącego sensu.

Budowanie kosmosu przez narrację

Wcześniej stwierdzono, że oprócz znaku i towarzyszących mu konotacji (nadznaczeń) światotwórczą funkcję ma również tekst — tekst w postaci wypowiedzanego sądu lub w postaci narracji. Pojęcie mitu

funkcjonowało zresztą jako *światotwórcza narracja*, czyli jako tekst wcześniej⁸, zanim w zmodyfikowanym znaczeniu, czyli w znaczeniu *światotwórczej konotacji*, użył go Barthes. Zarówno mit-tekst, jak i mit-znak jest konstrukcją znaczeniową, dzięki której rzeczywistość jawi się człowiekowi nie jako *chaos*, lecz jako *kosmos*, czyli jako porządek, jako sfera przejrzystości, przewidywalności i oczywistości. Mit w jednym i w drugim sensie jest przejawem kategoryzacji. Usuwa potencjalną, bo możliwą do zauważenia, niejednoznaczność i zmienność rzeczywistości. W porządku mitu rzeczywistość tłumaczy się sama w sobie; jest w pełni, a nawet nadmiernie uzasadniona (BARTHES 2000: 262) w tym rozumieniu, że uniemożliwia postawienie pytania; z góry czyni pytanie zbędnym, niepotrzebnym. Porządek świata ma dzięki mitowi status porządku natury — czegoś niezmiennego i odwiecznie istniejącego, wywodzącego się z sakralnego „początku” (*illud tempus*)⁹. Zadawanie pytań pod adresem jedynych możliwych, bo istniejących od początku świata, rozwiązań jawi się jako bezsensowne, a w sytuacji nadmiaru oczywistości nawet niemożliwe. Rzeczywistość mityczna to rzeczywistość, w której „nadwyżka odpowiedzi” nie pozwala na to, by mogło nasunąć się pytanie. Mit jest pod tym względem „milcząca” (na tyle oczywista, że niezauważalna) odpowiedzią, która uprzedza wszelkie pytania, uniemożliwiając zarazem ich zadawanie (KRATOCHVÍL 1996: 16—17). Nie bez powodu narodziny filozofii interpretuje się jako narodziny pytania w wyniku upadku mitu.

Mit bez względu na to, czy przybiera postać znaku (słowa), czy też tekstu (sądu i narracji), cechuje — jak już wspomniano — **pełnia znaczenia**. W micie nie ma żadnej „nieobecności”, nie powoduje on poznawczego niedosytu, sprawia wręcz, że takiego niedosytu człowiek nie odczuwa. Stwierdzenie R. Barthes’a, że mit jest znaczeniem nastawionym na odnoszenie natychmiastowych skutków (BARTHES 2000: 263), można odnieść również do mitu rozumianego jako narracja. Mit nie wymaga interpretacji w sensie żmudnego poszukiwania znaczeń. Jego odczytanie ma habitualny charakter dzięki wszechobecnej konwencji, która w miarę jasno określa, co należy w jaki sposób rozumieć.

⁸ „Słowo *mit*, z greckiego *mythos*, oznacza »opowiadanie«. Wywodzi się z czasownika *mytheuein*, »opowiadać«. Mitem jest każde opowiadanie, które uprzedza jakieś »dlaczego«” (KRATOCHVÍL 1996: 17).

⁹ Na przykład narracja o Wandzie, która wołała zginąć w Wiśle, niż wyjść za Niemca, w porządku mitu może funkcjonować jako potwierdzenie niezmiennych stosunków interetnicznych w tym sensie, że przedstawia ponadczasowy precedens, na którym mają się wzorować wszystkie następne zdarzenia. Funkcję mitu pełni w sytuacji, gdy implikuje trwałość określonego stanu świata, pomijając fakt, że stosunki panujące w świecie mogą ulegać przemianom.

Podstawowym warunkiem wyłonienia się mitu rozumianego jako fantastyczna narracja jest **różnica** (WEISGERBER 1929: 154—155; WHORF 1982: 86) względem konkurencyjnych narracji, które funkcjonują w ramach określonej społeczności językowo-kulturowej i które uchodzą za „prawdziwe”. Można w tym miejscu przywołać (kontrowersyjne swego czasu) odkrycie F. Lyotarda, że również nowoczesny porządek świata uwarunkowany jest przez system konwencjonalnych (powtarzających się pod różnymi postaciami), powszechnych narracji, które są tak bardzo oczywiste, że nie wymagają sprawdzenia. Mit-narracja niezależnie od tego, w jakiej społeczności językowo-kulturowej się pojawia, stanowi formę legitymizacji panującego *kosmosu* (LYOTARD 1997: 67—109; SZACKA 2006: 92—95). Konwencjonalne narracje pozwalają scalić postrzegane fragmenty świata w jedną logiczną całość. Systemowość wynikająca z powtarzalnego charakteru narracji (w różnych wariantach) równoznaczna jest z wewnętrzną logiką rzeczywistości uznawanej w danej społeczności. Ową systemowość można by opatrzyć mianem mentalności rozumianej jako struktura długiego trwania. Mit jako narracja, będąc przejawem określonej mentalności, legitymizuje praktyki człowieka, dostarczając dla nich precedensów, czyli przykładów pierwotnych działań, które warte są naśladowania (KOWALSKI 2000a: 9—49; 107—120).

Bez względu na to, czy określona narracja jest, czy też nie jest nazwana mitem, trzeba stwierdzić, że mit-tekst w wyższym stopniu narażony jest na ewentualną weryfikację aniżeli mit-znak. Tekst języka bowiem zawsze jest znaczeniem zwerbalizowanym, czyli uchwytnym i przynajmniej po części zobiektywizowanym, a więc znaczeniem, które można sprawdzać i podawać w wątpliwość. Mit w postaci tekstu łatwiej da się falsyfikować (albo weryfikować), podczas gdy mit w postaci nadznaczenia tylko z trudnością przychodzi poddać krytycznemu oglądowi. Cechuje go bowiem swoista „przezroczystość” wynikająca z niedefiniyjnego, a co za tym idzie — z nieuchwytnego charakteru konotacji. Mit w postaci konotacyjnego nadznaczenia pierwotnie nie istnieje jako uchwytny przedmiot; nie istnieje jako wypowiedziane znaczenie, które można sprawdzać. Jest w tym sensie mitem doskonalszym, bardziej „władczym”, bo trudnym do zidentyfikowania¹⁰. Z tym bowiem, czego „nie ma”, nie sposób polemizować. Inaczej mówiąc: nie może wywoływać oporu coś, co nie zostało wypo-

¹⁰ „Faktycznie wiedza zawarta w pojęciu mitycznym jest wiedzą pomieszana, ukształtowaną ze swobodnych, nieograniczonych skojarzeń. Trzeba kłaść duży nacisk na ten otwarty charakter pojęcia; nie jest to nigdy jakaś esencja abstrakcyjna, oczyszczona; jest to raczej bezkształtne, nietrwale, mętne zgęszczenie, które swą jedność i spójność czerpie przede wszystkim z pełnionej funkcji” (BARTHES 2000: 250).

wiedziane. Wypowiedziany (zwerbalizowany), a z tego względu stosunkowo łatwo sprawdzalny — narażony na weryfikację — jest mit w postaci tekstu. W tym tkwi przyczyna jego swoistej ułomności.

W narracji rzeczywistość podlega kategoryzacji (upraszczaniu i unieruchomianiu) pod tym względem, że niekoniecznie spójnej rzeczywistości nadawana jest forma fabuły, czyli ciągu (łańcucha) przyczynowo-skutkowych zdarzeń, w którym jedno zdarzenie wynika z drugiego w odniesieniu do określonego systemu porządkującego. Dzieje się tak wskutek uproszczenia, wyeliminowania czy pomniejszenia pewnych aspektów danej rzeczywistości oraz uwypuklenia, albo wręcz wynalezienia innych. Wszystko jest bez reszty wythumaczone, jednoznaczne.

Reprezentacja rzeczywistości za pośrednictwem fabuły ma **charakter wybiórczy**, bo zastosowane normy kompozycyjne pomijają inne wybory, w związku z czym również w ramach narracji pewne aspekty rzeczywistości są uwzględniane, a inne pomijane. Można mówić w związku z tym o kolektywnym lansowaniu określonych motywacji, rozumianych jako uwarunkowania, którym podlega życie bohaterów i które odzwierciedlają określony światopogląd (GŁOWIŃSKI, OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA, SŁAWIŃSKI 1986: 242—243).

Każda narracja odznacza się specyficzną kompozycją. Chodzi o zasady budowy świata przedstawionego, dzięki którym ma on spoisty charakter. Kompozycja jednak nie tylko organizuje świat przedstawiony w określoną znaczeniową całość, ale również go interpretuje, na przykład wprowadza do niego określoną hierarchię wartości. Kompozycja spełnia wobec świata przedstawionego funkcje interpretujące, w związku z czym świat przedstawiony narracji folklorystycznej (ale również literackiej czy jakiegokolwiek innej, nawet *stricte* naukowej) nigdy nie jest „czystym” odbiciem świata doświadczanego, lecz — przynajmniej po części — stanowi jego interpretację (GŁOWIŃSKI, OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA, SŁAWIŃSKI 1986: 234, 237). Jeśli chodzi o kognitywny wymiar kompozycji, trzeba stwierdzić, że ujawnia się w niej zawsze jakiś światopogląd, który jednak rzadko bywa eksplikowany, obiektywizowany (uprzedmiotowiony). Dlatego można go nazwać obrazem świata, bo jest „milczącym” poznawczym założeniem, a nie deklaracją. Można pod tym względem odróżnić folklor od beletrii, bo jeśli w literaturze pięknej normy kompozycyjne stosowane bywają czasem w sposób świadomy i opierają się na wypracowanych poetykach, założeniach programowych poszczególnych środowisk twórczych lub całych epok literackich, to w folklorze owe normy stosowane są nieświadomie. Interes nadawcy-odbiorcy przekazu folklorystycznego bowiem skoncentrowany jest na samej treści, a nie na tym, w jaki sposób jest ona

budowana czy konstruowana. Normy kompozycyjne tekstów folkloru istnieją w świadomości społecznej jako zespół zasad konstruowania sensu, które działają najczęściej w postaci „utajonej” w tym znaczeniu, że rzadko są formułowane, obiektywizowane.

Uzmysłowienie faktu, że tekst ma określoną kompozycję, jest w miarę trudne, gdyż po pierwsze, płaszczyzna stylistyczna i kompozycyjna dają się od siebie odizolować tylko w abstrakcji. Po drugie, jeśli stosunkowo łatwo określić specyfikę kompozycyjną awangardowego tekstu literackiego, który cechuje stosunkowa nieoczywistość struktury świata przedstawionego, o wiele trudniej przychodzi zrobić to w wypadku tekstu folkloru (zwłaszcza memoratu) aktualnie funkcjonującego w potocznym przekazie ustnym, i to właśnie z tego względu, że jego świat przedstawiony uchodzi często za samą postrzeganą rzeczywistość, a więc za bezpośrednie odbicie doświadczenia, co utrudnia jego analizę. Normy kompozycyjne, tak samo, jak wszystkie inne płaszczyzny znaczeniowe tekstu, ulegają konwencjonalizacji. To, co w teorii literackiej napiętnowane jest czasem jako skostnienie normy kompozycyjnej wynika z jej powtarzania w ramach różnych tekstów, w teorii folkloru trzeba uznać za formę budowania w miarę stabilnego obrazu świata.

Jeśli przyjmujemy, że kategoryzacja to sposób, w jaki człowiek stara się zapanować nad nieskończeniem różnorodną i zmienną rzeczywistością, można to samo powiedzieć o narracji jako jednej z jej postaci. Opowiadanie o rzeczywistości jest nie tyle zrelacjonowaniem rzeczywistości, ile jej opanowaniem przez uproszczenie, unieruchomienie, a dzięki temu — zrozumienie, które dokonuje się zawsze z jakiegoś punktu widzenia i z jakiejś poznawczej perspektywy (BARTMIŃSKI 2006: 78—79). Przekłada się to również na pragmatyczny wymiar językowego bycia w świecie: **opowiadanie dostarcza wzorców zachowań**, dzięki którym człowiek wie, jak należy w świecie działać i jakich za dane działania można się spodziewać konsekwencji (na przykład jakie działania zostają wynagrodzone, a jakie ukarane). Fakt, że opowiadanie odzwierciedla pewien porządek społeczny, udaje się zauważyć na przykładzie bajki, która wprowadza czasem słuchacza w sferę nieistniejących już zwykle społecznych struktur, takich jak podziały społeczne (arystokracja — chłop), dziedziczona władza królewska, akty okrucieństwa (publiczne egzekucje przez ścięcie).

Gdyby skoncentrować się na uniwersalizmie mitu, można go — zgodnie z propozycją P. Ricoeura — pojmować jako **symbol rozwinięty do postaci narracji** (RICOEUR 1993: 162; por. HUŠEK 2003: 13). Jeśli stwierdzić, że symbol jest specyficznym, w miarę uniwersalnym rodzajem znaku, można by również mówić o micie jako o w miarę

uniwersalnym znaku rozwiniętym do postaci narracji w tym sensie, że osiąga on postać fabuły, czyli łańcucha (lub też łańcuchów) zdarzeń powiązanych z sobą relacjami przyczynowo-skutkowymi, będącego podstawą mniej lub bardziej rozbudowanego świata przedstawionego.

Do przykładów symbolu rozwiniętego do postaci narracji można zaliczyć różne narracje o początku świata, które są rozwinięciem jednej struktury znaczeniowej, mianowicie transformacji pierwotnego *chaosu* w *kosmos*. W tym sensie prosty akt założenia państwa, miasta czy zbudowania domu stanowi symbol czegoś, co może zostać opowiedziane jako historia zbudowania świata przez „pokawałkowanie” (po-segregowanie) ciała *potwora* Tiamat, będącego ucieleśnieniem *chaosu*¹¹, przez boskiego Marduka (ELIADE 1995: 78—79; por. LIBERA 1997: 39—44). Może być opowiedziana jeszcze inaczej — jako zabicie *smoka*, czego dokonał św. Jerzy, czy jako poskromienie *diabła* przez św. Prokopa. Symbolizm przemiany *chaosu* w *kosmos* widoczny jest zresztą w ważnej dla chrześcijaństwa narracji o rozdzieleniu nieba od ziemi, wyłonieniu się trwałego ładu z amorficznych wód i stworzeniu oddzielnych gatunków roślin i zwierząt, które pozostają rozróżnione, jak opowiada o tym *Genesis* (*Księga Rodzaju*). Można by nawet zaryzykować stwierdzenie, że „astronomiczna” narracja o powstaniu świata w wyniku wielkiego trzasku (tak zwanego *big bang*) jest również ucieleśnieniem przemiany czegoś nierozróżnionego (nieuproszczonego i nieutrwalonego) w coś, co jest rozczłonkowane za pośrednictwem ograniczonej (policzalnej) ilości stosunkowo trwałych różnic.

Innym przykładem może być strukturalne podobieństwo między wodą jako zjawiskiem, które symbolizuje *chaos*, i podaniem o *utopcu*, który ściąga człowieka w głębiny rzeki (lub stawu), działając w ten sposób na korzyść *chaosu*. Podanie o *utopcu* dałoby się przy tym zastąpić wieloma innymi narracjami, na przykład o żyjącej niegdyś w Morzu Egejskim *syrenie*, której akategoryalny (chaotyczny) wymiar polega na tym, że jest „pomieszaniami” kobiety i ptaka (co narusza taksonomię, czyli porządek świata). Syreny działają ponadto destrukcyjnie, zwodząc swym śpiewem żeglarzy w kierunku skał, o które statek się rozbija, żeglarze toną, a syreny ich rozszarpują.

¹¹ Potwór jest potworem wówczas, gdy narusza zasady taksonomii (w języku czeskim etymologicznie zbliżony do potwora *patvar* to zniekształcenie). Smok jako przypadek potwora może być trójgłowy albo mieć więcej głów. Z głowy mitycznej meduzy, przeraźliwego potwora zwyciężonego przez Perseusza, wyrastały nie włosy, jak być powinno, lecz węże.

Rozdział ósmy

Kategoryzacja, pamięć i folklor narracyjny

Z zagadnieniem kategoryzacji, czyli upraszczania świata, związana jest problematyka wzajemnych relacji między świadomością indywidualną a świadomością zbiorową (kolektywną, społeczną). Niniejszy rozdział ma na celu pokazanie, że za przypadek kategoryzacji — albo semiozy (USPENSKIJ 1998: 23—24) — uważać można nie tylko postrzeganie czy doświadczanie świata, lecz również zapamiętywanie i przypominanie sobie własnych przeżyć (doświadczeń) oraz przekazywanie ich innym ludziom w drodze transmisji potocznej narracji, w której to, co mniej lub bardziej uniwersalne (archetypowe) i systemowe, może pochłaniać to, co indywidualne i przygodne.

W problematyce kognitywnego wymiaru folkloru narracyjnego bardzo ważna wydaje się różnica między rzeczywistością doświadczaną a rzeczywistością (niedawną lub też zamierzchłą) odtworzoną w pamięci oraz w narracji. Rzeczywistości doświadczanej bowiem nie sposób we wszystkich jej szczegółach zrelacjonować w narracji. Między doświadczeniem a jego zrelacjonowaniem (odbiciem) w narracji zawsze zaznacza się jakaś różnica. Gdyby posłużyć się metaforą, można by rzec, iż pamięć to niejako podstępny archiwariusz, który oddaje człowiekowi z powrotem coś, czego człowiek do przechowania nigdy mu nie oddał. Nawet jeżeli z dziesięciu tekstów archiwariusz oddaje tylko jeden, i na dodatek mniej lub bardziej przerobiony (zazwyczaj w jakiś sposób uproszczony), człowiek nadal wierzy, że otrzymuje z powrotem

coś, co sam uprzednio oddał do przechowania. Pamięć to ponadto rodzaj archiwum, w którym kryteria wyboru informacji przeznaczonych do przechowania, ich systematyzacji, ich odtwarzania czy przetwarzania często ulegają różnym niezauważalnym transformacjom, w zależności zaś od owych kryteriów, przeróbkom (czyli swoistym „znieskształceniom”) ulegać mogą przechowywane treści. Warto podkreślić, że chodzi o rzekome archiwum, gdyż tekst, który do niego trafił, albo w ogóle nie powraca, albo powraca w zmienionej postaci.

Dla unaocznienia faktu, że do człowieka nigdy z jego pamięci nie powraca wszelka rzeczywistość, której doświadczył, może posłużyć metafora „pamiętliwego Funesa”, bohatera opowiadania J.L. Borgesa pod tym samym tytułem (BORGES 1999: 161—168). Ów bohater, w wyniku wstrząsu doznanego w związku z upadkiem z konia, posiadał zdolność zauważania rzeczywistości we wszystkich jej szczegółach oraz pamięć absolutną, rozumianą jako zdolność odtwarzania doznanej rzeczywistości we wszystkich jej szczegółach. Zdolność boskiego poznania, którą zyskał Funes, okazuje się jednak dla niego przekleństwem. Podobna zdolność bowiem skazuje go na życie pod męczącym **naporem nieskończoności** wszystkich fragmentów świata oraz nieskończoności ich nieustających przemian. Narrator zauważa, że Funes za obdarzenie podobną zdolnością zapłacił utratą zdolności myślenia. Myślenie wszak jest równoznaczne z zapominaniem o szczegółach, czyli z możliwością uogólniania, abstrakcji. Gdyby ująć problem pamiętliwego Funesa w terminach kognitywizmu, można by stwierdzić, że jego świadomość w maksymalnym stopniu uwolniła się od konieczności kategoryzowania jednostkowych zjawisk na planie ich bezpośredniego postrzegania, jak również na planie ich zapamiętywania i odtwarzania z pamięci. Pamięć Funesa przekształciła się w związku z tym w „ogromny śmietnik”.

Przyjmuję, że teorię pamięci najłatwiej ująć jako szczególny przypadek teorii kategoryzacji, mianowicie systematyzacji polegającej na „odsiewaniu” i „sortowaniu” (RICOEUR 2006: 534), skierowanej na określony fragment bytu. Otóż język za pośrednictwem ograniczonej liczby pojęć pomniejsza lub ukrywa pewne różnice w bycie, inne z kolei uwypukla bądź wręcz wynajduje. Delimitacja rzeczywistości o nieskończonej ilości zmiennych aspektów — jej „zlewanie się” w jedno z pojęciami i tekstami języka — dokonuje się za pośrednictwem systemowo (inaczej: dyskursywnie, paradygmatycznie) uwarunkowanego wynajdywania ograniczonej, a dzięki temu przejrzystej liczby w miarę ogólnych, a zarazem trwałych różnic i podobieństw w postrzeganym bycie, i to w ten sposób, że niektóre aspekty bytu stają się wyraźne i miarodajne, inne z kolei zostają zignorowane i ulegają zapomnieniu

(WEISGERBER 1971a: 44—45; KRAPIEC 1985: 33; LAKOFF, JOHNSON 1988: 190—191; MAĆKIEWICZ 1999a: 48). Kategoryzacja polega — jak już zaznaczono — na „rozcłonkowaniu”, unieruchomieniu, a przede wszystkim na uproszczeniu tego, co nieskończenie różnorodne i zmienne, w ten sposób, by człowiek mógł się w świecie dobrze orientować. Dzięki niej obraz świata jawi się jako sfera spolegliwej oczywistości, poddawana tym mniej wnikliwej refleksji, im bardziej człowiek jest do niej przyzwyczajony w tym znaczeniu, że go nie zaskakuje.

Zapamiętywanie jakichkolwiek treści oraz ich odtwarzanie opierają się — jak wspomniano — na pomijaniu albo pomniejszaniu niektórych aspektów rzeczywistości oraz uwypuklaniu czy wynajdywaniu innych. Doświadczana rzeczywistość w porównaniu z postulowaną rzeczywistością przeddoświadczeniową jest zawsze w jakimś stopniu uproszczona (uporządkowana) i unieruchomiona. Jeszcze większy stopień uproszczenia i unieruchomienia cechuje jednak rzeczywistość odtworzoną z pamięci, co między innymi oznacza, że rekonstrukcji przeszłości można dokonać tylko w przybliżeniu (HALBWACHS 1969: 136, 128). Jeżeli we wszystkich swych szczegółach, w swojej wielowymiarowości, zmienności — a nawet sprzeczności — nie sposób odtworzyć teraźniejszości, jakże można by we wszystkich szczegółach odtworzyć przeszłość? Zwłaszcza przeszłość odległą, która dociera do człowieka za pośrednictwem narracji historycznej czy opowieści o zamierzonych zdarzeniach. Poznanie przeszłości nie może przecież polegać na pełnym jej uprzytomnieniu we wszystkich jej aspektach. Rozumienie przeszłości związane jest z poruszaniem się na określonych płaszczyznach uogólnienia, co polega na nadawaniu przeszłości określonej struktury sensu, czyli na porządkowaniu przeszłości według współcześnie obowiązujących kluczy, ulegających przemianom wraz ze zmieniającymi się paradygmatami poznania, czyli ze sposobami porządkowania rzeczy, którymi kieruje się nie tylko interpretacja zjawisk, ale także samo ich „obiektywne” widzenie (ASSMANN 2001: 41—42; RICOEUR 2006: 258). Wszelka narracja dotycząca przeszłości musi być, siłą rzeczy, wybiórcza. Narracja pełni w tym rozumieniu „funkcję selekcyjną” (RICOEUR 2006: 113—114; SZACKA 2006: 24, 44). Pamiętanie o czymś jest zatem w jednakowym stopniu pamiętaniem czegoś (zauważaniem i uwypuklaniem) i zapominaniem czegoś (pomijaniem i pomniejszaniem). Mówiąc słowami P. Ricoeura, „zapomnienie bywa tak ściśle powiązane z pamięcią, że można je uznać za jeden z jej warunków” (RICOEUR 2006: 564).

Każda epoka ma swe ulubione tematy, które przyciągają uwagę żyjących w niej ludzi. W następnych epokach mogą mimo to pójść

w zapomnienie, zostać odrzucone, by za jakiś czas powrócić (czasem w zmienionej postaci). System językowo-kulturowy ulega w tym sensie nieustannym transformacjom, a razem z nim transformacjom ulega rozumienie przeszłości zawarte w pisemnej, a przede wszystkim w ustnej narracji historycznej, czyli w folklorze. Rzecz o następstwie (albo nakładaniu się na siebie) epok i odpowiadających im sposobów kategoryzowania — czyli porządkowania przeszłości — oraz o przemianach wspomnień dokonujących się w ślad za przemianą podobnych „ram pamięci” (HALBWACHS 1969: 149). Tekst folkloru, który odnosi się do przeszłości, ma aktualny charakter dlatego, że jest wyrazem określonej sytuacji historycznej, związanej z aktualnymi potrzebami człowieka, z systemem wyznawanych przezeń aktualnie wartości, z jego aktualnymi poznawczymi przyzwyczajeniami, ze sposobami widzenia i z wszystkim, co dominuje w danej chwili (HALBWACHS 1969: 156; por. ASSMANN 2001: 81; LE GOFF 2007: 9, 18). Jak powiada B. Uspieński, „zaszłe zdarzenia selekcjonuje się i nadaje im sens z punktu widzenia teraźniejszości o tyle, o ile pamięć o nich jest nadal żywa w świadomości zbiorowej. Przy tym przeszłość organizuje się jako tekst odczytywany w perspektywie teraźniejszości” (USPENSKIJ 1998: 27). Wynika z tego — powtórzmy — że strategie pamiętania i przypominania przeszłości charakteryzują się zmiennością, co oczywiście przekłada się na mniej lub bardziej subiektywny charakter „pamiętanej” przeszłości, chcącej uchodzić za „obiektywną” reprezentację zaszłych zdarzeń.

Jak już wcześniej zaznaczono, przeszłość z perspektywy ludzkiej jest przynajmniej po części subiektywna w tym rozumieniu, że w każdej epoce ludzie interpretowali przeszłość trochę inaczej. „Doświadczenie historyczne nie jest czymś absolutnie i obiektywnie danym, zmienia się ono w czasie i występuje w istocie jako pochodne od naszej rzeczywistości. Później mogą zachodzić kolejne zdarzenia, określające **nową lekturę** doświadczenia historycznego, jego **reinterpretację**. Tak więc przeszłość odczytuje się na nowo z punktu widzenia zmieniającej się teraźniejszości” (USPENSKIJ 1998: 27). Można w tym sensie mówić też o ciągu „wtórnych przepracowań” (RICOEUR 2006: 216) narracji historycznej.

Z góry więc przyjdzie za nieprawdziwe uznać stwierdzenie, że narracja relacjonująca przeszłość odtwarza ją w takiej postaci, w jakiej doświadczył jej narrator lub osoby, które zapoczątkowały jej transmisję. Każde odtworzenie przeszłości ma przy tym postać narracji, co znaczy, że funkcję porządkowania przeszłości pełni tu fabuła, za której pośrednictwem odtworzona jest jako składna, pozbawiona paradoksu, aksjologicznie jednowymiarowa (USPENSKIJ 1998: 26—27).

Żadna fabuła nigdy nie jest „neutralna” wobec tego, co w sposobie konstruowania znaczeń (czyli: składnego ciągu zdarzeń powiązanych związkami przyczynowo-skutkowymi) zostaje uwzględnione, a co pominięte bądź zapomniane. Nawet jeżeli założyć, że świat przedstawiony, wyłaniający się z określonej narracji jest najwierniejszą reprezentacją świata rzeczywistego (rzeczywistych wydarzeń), nigdy nie może być z nią tożsamy. Zrelacjonowane zjawisko jest więc przede wszystkim światem przedstawionym zbudowanym według określonych norm stylistycznych oraz kompozycyjnych, które są przejawem określonego porządku poznania. Przeszłość odtworzona w narracji ma pod tym względem wybiórczy charakter — jak wszystko, co poddane zostało procesowi kategoryzacji, związanemu z zapominaniem o niezbórnych szczegółach i z dominacją ogólnych struktur, nadających odtwarzanej rzeczywistości odpowiedni sens. „Każda postać i każdy fakt historyczny, jak tylko przenikną do społecznej pamięci, przemieniają się w niej w pewnego rodzaju nauczanie, w pojęcie, w symbol, nabierają pewnego określonego sensu, stają się elementem systemu idei społeczeństwa” (HALBWACHS 1969: 431). **Nie jesteśmy zatem jedynymi autorami własnych wspomnień**, gdyż jesteśmy istotami społecznymi, a „społeczeństwo myśli strukturami, wiąże jedne pojęcia z drugimi i grupuje je w bardziej złożone przedstawienia osób i wydarzeń, które z kolei wchodzi w skład jeszcze bardziej złożonych pojęć” (HALBWACHS 1969: 125).

Sposoby kategoryzowania rzeczywistości w narracji, czyli sposoby budowania świata przedstawionego, dają się również określić jako normy kompozycyjne, mające — podobnie jak kategoryzacja jako taka — do pewnego stopnia konwencjonalny, czyli przygodny, charakter. Normy kompozycyjne wykrywalne są w świecie przedstawionym narracji. Również obraz świata jako taki zbudowany jest zgodnie z określonymi normami tworzenia sensu. Trzeba z jednej strony rozróżniać między normami kompozycyjnymi świata przedstawionego, czyli „rzeczywistości opowiadanej”, i zasadami budowania obrazu świata, czyli wszelkiej postrzeganej rzeczywistości, jeszcze zanim zostanie ona opowiedziana; z drugiej strony warto zauważyć, że samo zmysłowe postrzeganie ma postać rozpoznawania związków znaczeniowych, zwłaszcza przyczyn i następstw, wskutek czego strukturalnie podobne jest do narracji. Podstawowa teza współczesnych teorii narracji zakłada, że doświadczenie organizowane jest według tego samego mechanizmu, który leży u podstaw tworzenia fabuły (OWCZAREK 2005: 173—186; TURNER 2005: 13—14, 24—28, 162—173). Wyrażną zgodnością między zasadami konstruowania obrazu świata i normami kompozycyjnymi narracji cechują się teksty folkloru, czyli teksty, któ-

re w toku swej transmisji nieustannie przechodzą przez „filtr” kolektywnej (potocznej) świadomości. W motywacji działań i postaw bohaterów folkloru ujawniają się wszak nie tylko prawa rządzące światem przedstawionym narracji, lecz również bardzo często prawa rządzące obrazem świata nadawcy, co dotyczy zwłaszcza memoratu, czyli tekstu uchodzącego za bezpośrednie zrelacjonowanie rzeczywistości.

Kwestia kognitywnego wymiaru folkloru narracyjnego sprowadza się w gruncie rzeczy do pytania, w jakim stopniu rzeczywistość odtworzona z pamięci odbija rzeczywistość wcześniej doświadczoną, a w jakim stopniu odzwierciedla raczej reguły rządzące ludzką świadomością. Mówiąc inaczej: kluczowym pytaniem w badaniach nad relacjami między bliższą i odleglejszą przeszłością (inaczej: byłym światem doświadczanym) oraz światem przedstawionym narracji o przeszłości jest pytanie, w jakim stopniu narracja o przeszłości relacjonuje samą przeszłość, a w jakim oddaje prawa rządzące ludzką myślą i wyobraźnią, które mają nie tylko indywidualny, lecz również kolektywny, czyli systemowy, wymiar (USPENSKIJ 1998: 22). Istotą relacji między świadomością indywidualną i świadomością zbiorową najprościej wytłumaczyć, odwołując się do koncepcji cenzury prewencyjnej, koncepcji upowszechnionej w teorii folkloru przez P.G. Bogatyriewa i R. Jakobsona, według których indywidualnie doświadczone zdarzenia stają się faktami społecznie istotnymi tylko wtedy, gdy w trakcie ich transmisji dostosowują się do wymogów zbiorowości (BOGATYRIEW, JAKOBSON 1973: 29–31).

To właśnie cenzura prewencyjna sprawia, że tekst z biegiem czasu traci związki z indywidualnym doświadczeniem, które stało na początku tekstu, i nabiera uniwersalnych cech dzięki postępującemu dostosowywaniu się do konwencjonalnych wykładni świata, czyli do wykładni świata o charakterze zbiorowym¹: „[...] społeczeństwo nie tylko od czasu do czasu zmusza ludzi do odtwarzania w myśli wydarzeń z ich dawnego życia, lecz także do ich poprawiania, okrawania i uzupełniania, tak iż w końcu, mimo wszystko przekonani, że nasze wspomnienia są dokładne, przypisujemy im znaczenie, jakiego wtedy w naszych oczach nie miała ówczesna rzeczywistość” (HALBWACHS

¹ Gwoli ścisłości należy zauważyć, że niekoniecznie musi tu chodzić o jednokierunkową zależność indywidualnego doświadczenia (tekstu) od kolektywnego kodu. Trzeba tu raczej mówić o dialektycznej współzależności między jednym i drugim, którą można uważać za przypadek szerszej rozumianej dialektycznej współzależności między światem (pokazującym się człowiekowi w drodze indywidualnego doświadczenia) oraz językiem rozumianym jako językowo-kulturowe *langue*. Dialektyczna współzależność polega w tym wypadku na tym, że w trakcie interakcji indywidualnych tekstów i kolektywnego kodu przemianom ulegać może jedno i drugie.

1969: 171). Odpowiedni „język” — czyli wspólne *langue* — z jednej strony łączy daną zbiorowość i umożliwia zbliżoną reakcję członków zbiorowości na zachodzące zdarzenia. Z drugiej strony organizuje w pewien sposób samą informację, determinując selekcję znaczących faktów i ustanawiając między nimi określone związki. Tego, co nie zostanie opisane w tym „języku”, jak gdyby nie odbiera społeczny adresat, to wypada z jego pola widzenia (USPENSKIJ 1998: 22).

Tak rozumiana cenzura prewencyjna pełni w tym sensie funkcję kolektywnej świadomości. Proces dostosowywania się indywidualnego tekstu do kolektywnego kodu w trakcie jego, to znaczy tekstu, transmisji może przybliżyć metafora „głuchego telefonu”. W tej kolektywnej zabawie bierze udział grupa siedzących obok siebie osób. Pierwsza osoba szeptem przekazuje określone zdanie drugiej, druga trzeciej, aż po ostatnią, która głośno wypowie zasłyszane zdanie. Wtedy zostanie ono porównane z wersją pierwotną. Różnica między pierwotną a końcową informacją, która wyniknęła z szumów powstałych w trakcie utrudnionej transmisji tekstu z ust do ust, staje się źródłem wspólnego śmiechu. Z tekstem folkloru rzecz ma się po części podobnie, tyle tylko, że zaistniałe szумы pozwalają na zastępowanie indywidualnie doświadczonego sensu sensem w miarę uniwersalnym, mitycznym. Gdyby skoncentrować się na narracji historycznej, można za M. Eliadem powtórzyć, że doświadczone (a zatem współczesne) zdarzenia z biegiem czasu zaczynają być artykułowane i interpretowane zgodnie z beczasowym modelem mitu bohaterskiego (ELIADE 1998a: 50).

Działanie świadomości kolektywnej, która w drodze przepuszczania rzeczywistości przez „filtr” cenzury prewencyjnej transformuje nieskończenie różnorodne i zmienne aspekty rzeczywistości do postaci stosunkowo trwałych i prostych, a przede wszystkim identycznych (lub podobnych do siebie) wyobrażeń, uważać można za specyficzny przypadek kategoryzacji pod tym względem, że świadomość kolektywna za pomocą mechanizmów kolektywnego zapominania i przypominania, które rządzą procesem transmisji tekstów folkloru, przemienia to, co przygodne i zmienne, w to, **co systematyczne i stałe**, a zatem **archetypowe**. W tym sensie świadomość kolektywna niepostrzeżenie dostosowuje różnorodne aspekty bytu do w miarę uniwersalnego archetypu; umieszcza to, co ma mniej lub bardziej paradoksalny i zmienny charakter, w sferze jednoznaczności i niezmienności. Główna postać narracji wstępującej do kolektywnego obiegu, która — jak każda realnie istniejąca osoba — na początku wykazuje określoną ambiwalencję (niejednoznaczność), w miarę transmisji zaczyna się profilować albo w bohatera jednoznacznie pozytywnego, albo w bohatera jednoznacznie negatywnego, który nigdy nie działa sprzecznie,

a jego działania nigdy się nie zmieniają: „Postacie i wydarzenia historyczne zostają pozbawione wieloznaczności i przemienione w jednowymiarowe symbole wartości ważnych w życiu grupy, a chłodną relację o nich zastępuje nasycona emocjami opowieść” (SZACKA 2006: 24).

Bohater narracji folklorystycznej przemienia się w swoistą esencję, czyli w określony **idealny typ** w tym sensie, że jest zawsze taki sam, a jeżeli się zmienia, to zawsze w ten sam sposób (SULIMA 1976: 17)². Jak powiada V. Krawczyk-Wasilewska, jest obdarzony „stałymi cechami dystynktywnymi” (KRAWCZYK-WASILEWSKA 1986: 65). Podobny bohater zawsze postępuje w jednakowy sposób, zawsze pełni jedną i tę samą funkcję. Czarownica, czarnoksiężnik (na przykład Kościej w rosyjskiej bajce magicznej) czy też smok jako wyprofilowany esencjalny „szkodnik” nie mogą zmienić swych poglądów ani działań. Muszą odegrać swą negatywną rolę do samego gorzkiego końca, dopóki nie unicestwi ich ostatecznie pozytywny bohater. Jeżeli bajka magiczna jako gatunek folkloru narracyjnego ma być formą poznawczego panowania nad światem, formą budowania *kosmosu*, a nie *chaosu* (rozumianego jako taksonomiczny zamęt), nie może być inaczej. Jeśliby było inaczej, W. Proppowi nigdy nie udało się odnaleźć w bajkach magicznych wspólnej morfologii w postaci zamkniętego zbioru stałych funkcji, które pełnią występujące w nich postacie (PROPP 1999: 31–59). Trwałość cech postaci przekłada się na trwałość struktury bajki magicznej. Owa trwałość stanowi wynik procesów kategoryzacyjnych.

Pod wpływem transmisji folklorystycznej z tekstów składających się na podobny gatunek usuwana jest wszelka niejednoznaczność. Różnorodność i zmienność doświadczeń pojedynczych osób przekształcają się w jednolitość kolektywnego doświadczenia zawartego w folklorystycznym przekazie. Do podobnego ujednolicania i usuwania wszelkich niejednoznaczności dochodzi — jak już zauważono — w drodze stopniowego „szlifowania”, w sensie przepuszczania tekstu przez „filtr” cenzury prewencyjnej, która jest nieuświadomianym wspólnym mechanizmem uczestników transmisji folklorystycznej. W ten sposób świadomość społeczna usuwa wszelki *chaos* na rzecz prostej jednoznaczności, porządku i powtarzania, czyli *kosmosu* — niestety, najczęściej na niekorzyść „obiektywności” folklorystycznego przekazu: narracja poddana procesowi folkloryzacji (stabilizowania

² Jeżeli na przykład królewicz jako bohater bajki magicznej podlega w trakcie walki ze „złem” określonym transformacjom, to nawet one mają esencjalny (z góry zaplanowany i w tym sensie konieczny) charakter. Podobny bohater w trakcie pokonywania różnorodnych przeszkód i wypełniania swoich zadań stopniowo się doskonali, „mądrzeje”. Tego typu narracje kryją w sobie zawsze **tę samą strukturę inicjacji**, czyli pokonywania przeszkód pozwalającego wejść w dorosłe życie (GENNEP VAN 1997).

i profilowania tekstu w społecznym obiegu) będzie odzwierciedlała nie tyle obiektywne zdarzenie albo stan rzeczy w świecie, ile stan kolektywnej świadomości, czyli ogólnie uznawane symbole oraz ogólnie przyjmowane wzorce postrzegania i działania.

Po wejściu w pamięć zbiorową historyczna postać zostaje „zlikwidowana”, a jej biografia układa się od nowa, według norm mitycznych (ELIADE 1998a: 52). Czyny bohatera tracą wówczas swój w miarę przygodny i przypadkowy charakter i stają się izomorficzne względem czynów innych, podobnych bohaterów. Za przykład może posłużyć izomorfizm (strukturalne podobieństwo) takich postaci, jak Ondraszek, Janosik, Ilja Muromiec. Co ciekawe, historyczność, czyli autentyczne cechy postaci z przeszłości, nie opiera się długo korozyjnemu wpływowi procesu mityzacji. Wydarzenie historyczne samo w sobie, bez względu na swe znaczenie, „nie utrzymuje się w pamięci ludowej, a jego wspomnienie rozpala wyobraźnię poetycką tylko wtedy, gdy owo wydarzenie historyczne przybliża się jak najbardziej do modelu mitycznego” (ELIADE 1998a: 55). Zamiana niepowtarzalnej jednostki w powtarzalnego (uniwersalnego) bohatera jest przejawem tendencji do uproszczenia świata między innymi przez **wyeliminowanie czasu** i związanej z nim zmienności. Działania żywego człowieka nie tylko są bardzo często różne, a nawet sprzeczne, lecz ulegają ponadto transformacjom i regresom. Działania bohatera bajki magicznej będącej przypadkiem najbardziej skategoryzowanego folkloru zawsze są jednak takie same, koherentne, łatwe do zinterpretowania i niezmiennie.

M. Eliade powtarza za M. Chadwickiem, że mit jest nie pierwotnym (w sensie czasowym), lecz ostatnim stopniem rozwoju bohatera („Myth is the last — not the first — stage in the development of a hero”) (ELIADE 1998a: 56); świat przedstawiony mitu, rozumianego jako autentyczny folklor, jako powszechnie występująca, powtarzalna w różnych wariantach narracja, odzwierciedla nie tyle obiektywną rzeczywistość w sensie zamierzchłych, jednakże faktycznych działań rzeczywistej historycznej osoby, ile raczej aktualną potoczną świadomość tych, którzy składają się na komunikacyjną zbiorowość, w której ramach dany mit funkcjonuje. Owa świadomość ma kolektywny albo wspólnotowy wymiar w sensie uczestnictwa w jednym porządku językowo-kulturowym, występującym tu i teraz, jest kształtowana przez aktualnie wyznawane wartości, powszechnie przyjmowane działania i poznawcze strategie itp. (HALBWACHS 1969: 156; USPENSKIJ 1998: 27; ASSMANN 2001: 81). Źródło bohatera mitycznego trzeba szukać nie tyle na „początku”, czyli w rzeczywistości zewnętrznej odległej w czasie, ile w rzeczywistości wewnętrznej, czyli w mechanizmach rządzących ludzkim poznaniem. To samo stwierdzenie odnosi się do

przejawów magii, animizmu czy antropomorfizmu: można je rozumieć jako pozostałość po kulturach archaicznych, lecz przede wszystkim trzeba w nich widzieć efekt procesów kognitywnych, rozumianych jako mechanizmy porządkowania świata, którymi kieruje się ludzka świadomość. Owe procesy są również odpowiedzią na pytanie, jak to możliwe, że pamiętane treści z biegiem czasu mogą niepostrzeżenie się zmieniać.

„Wspomnienie wydarzeń historycznych i postaci autentycznych po upływie dwóch-trzech wieków ulega modyfikacji, aby móc wejść do formy mentalności archaicznej, która nie może akceptować tego, co indywidualne, i zachowuje tylko to, co wzorcowe” (ELIADE 1998a: 57). Gdyby odwołać się do kultury ludowej Śląska Cieszyńskiego, dowodu na istnienie podobnych mechanizmów może na przykład dostarczyć zapisana tu legenda *Jako Pón Krystus przijmoł Żida za apostoła* (KADŁUBIEC 1973: 124—127). Opowiada o tym, jak kierowany chęcią zysku *Żyd* prosi Chrystusa, by włączył go w poczet swych apostołów. Jak można się domyślić, *Żyd* nie sprawdził się w żadnej z prób, którym jako kandydat na apostoła został poddany, w związku z czym Chrystus zmuszony był z niego zrezygnować. Potrzeba taksonomii, polegająca na jednoznacznym odróżnieniu *swoich*, czyli grona apostołów z Chrystusem na czele, od *obcych*, ucieleśnionych w danej legendzie przez *Żyda*, pozbawiła Chrystusa i jego apostołów części ich tożsamości (wszyscy byli Żydami), czyli **zmieniła ich tożsamość**. Wiadać więc, że uproszczenie skomplikowanej rzeczywistości wskutek wprowadzenia w nią porządkujących różnic dokonało się za cenę utraty niektórych jej aspektów. Legenda pokazuje, że język i kultura potrafią w drodze habitualizacji (czyli w drodze przyzwyczajania swych nosicieli do ledwie postrzegalnych zmian) przekształcić to, co jest pod pewnymi względami *obce*, w coś odwiecznie i całkowicie *swojego* (i na odwrót). Procesy kategoryzacyjne mogą zatem doprowadzić do tego, że **człowiek zaczyna „pamiętać” coś, czego nigdy nie było** — zwłaszcza wtedy, gdy jedynym arbitrem, który rozstrzyga o prawdzie, jest pamięć (LOTMAN 1994: 19—30).

Gdyby pozostać przy podjętym tu temacie *Żyda* w podaniu wierzeniowym, za przykład wyrażonej mityzacji mogłoby posłużyć utożsamienie go — jako okazu *obcego* — z demonem³, co potwierdzają teksty,

³ „Istniało przekonanie, że krew jest niezbędnym pokarmem pewnego rodzaju demonów. Chodzi zwłaszcza o takie postacie, którym przypisana jest swoista hybrydyczność (z różnych powodów nie udało się im osiągnąć jednoznacznego statusu, tj. ulokowania w odpowiedniej części Wszechświata, np. martwo urodzone dzieci, porońce, samobójcy, topielcy), lub które za życia posiadały dwie dusze. Do szeroko rozpowszechnionych wierzeń należy wyobrażenie wampira i strzygi, które nocną porą

które można traktować jako rozwinięcie symbolu *obcego* (krwiożerczego demona) do postaci narracji⁴:

Zniknięcie żebraczki

Do nich, do gospody chodziła tako żebroczka. Każdego dnia chodziła po wsi żebrać. Co nażebrała, to w tej gospodzie przepiła. Jak už se oźrała i pod stołym zastała leżeć, starka jóm wzięła i położyła do chlywa na słóme, i zawsze rano jóm z tego chlywa puszczałi. Pewnego razu starka odewrziła chlyw, ale tej żebroczki tam nie było i od tego czasu nigdo wyncyj o ni we wsi nie słyszoł. Jak wujek zaczął przerobiać drzewińke na murowanóm chałupe, najpiyrw przerobił jednóm połówke, a potym drugóm. Jak wywozoł glinę z drugij połówki, tak odkrył skrytkę w ziymi. Nejpiyrw se myśłoł, że tam bydzie gniozdo myszy, a tymu zawołoł psa. Pies powónchoł, a zaroz uciyk. „Tak co”, pomyśłoł se, „pies uciyk, tak to myszy nie bydóm”. Grzebnył łopatóm do tej skrytki i wycióngnył ludzkóm czaszce. Zustoł stoć jak wryty i nie wiedzioł, co mo robić. Wreszcie se zdecydowoł, że to trzeba zgłosić na milicję. Jak był od tej gliny, siednół na koło i pojechał na komisariat. Przijechała milicja z Cieszyna i zaczęła wycióngać szkielet, kaźdóm kosteczke do osobnego pudełka. Rodzina była załamano, bo wszyscy se przypómnieli o żebroczce i o tym, że drugi wujek strasznie popijoł. Wyobraźnia zadziałała i doszli do wniosku, że wujek se oźroł, zgwałcił żebroczkę, a potym jóm zabił. Czekali pół roku na wyniki sekcji zwłok. Przisły papióry z oświadczyniym, że ty zwłoki tam leżóm ponad 50 roków. Cało rodzina se oddychła, bo gdyby zabójcóm miół być wujek, tak by w ziymi leżały jyny 30 roków, a ni 50. Rodzina zaczęła rozmyślać, gdo by, w takim wypadku, mógl tam ty zwłoki zakopać. Doszli do wniosku, że zanim te chałupke kupiła babcia, tak óna należała do rodziny żydowski. A tymu, że Żydy chytajóm młode dziółchy i krew z nich spuszczejóm, tak doszli

wysysają krew swoim ofiarom. Według wciąż jeszcze popularnych opinii upiory żywią się krwią, odzyskując dzięki temu nieco sił vitalnych” (KOWALSKI 1998: 253).

⁴ Przytoczone w pracy teksty przykładowe — oprócz narracji przedrukowanych — zebrane zostały w trakcie badań terenowych, prowadzonych w różnych miejscowościach Śląska Cieszyńskiego przez pracowników i studentów Katedry Folklorystyki Ogólnej i Stosowanej w Cieszynie w latach 2002—2005 pod kierownictwem Daniela Kadłubca. Narratorom przytaczanych tekstów — z których nikt nie miał mniej niż 50 lat — zapewniono pełną anonimowość, która w przeważającej mierze wypadków była warunkiem udzielenia wywiadu.

do tego, że duch tej zmarłej ich straszył. Wybudowali tam kapliczkę, ale to nie pomogło i tymu tómu chałupę sprzedali.

Zebrzydowice 2002

O spuszczeniu krwi

Jak byłach u Żyda na słózbie, wszystko tam zy mnóm pięknie, ale roz se obudzym w nocy, spałach tam u nich w taki wnyńce, tam była wanna, spałach na tej wannie na matraczy. Obudzym se w nocy, Żyd stoi przy mnie. „Nie bój se”, prawi, „jo se tu jyny ryncce myjym”. Dalszóm noc zaś se budzym, a przy mnie stoi Żydówka, jo uskoczyła, a óna mówi: „Nie bój se, jo herbate warzym do chłopa, bo ón chory”. A na rynkach zech miała taki czyrwóne, jakby mnie drócianóm szczotkóm, a swyndziało to niesamowicie. Po ranu zech szła na miasto i spotkałach se z tatóm. Opowiadóm mu to, a ón mi na to: „Dyć ci krew bieróm”. Óni musieli mieć Żydzi z katolickóm krwióm taki placki pieczóne.

Zebrzydowice 2002

Mordercze urządzenie (1)

W Cieszynie szła se kupić niewiasta suknie ślubnóm. Tu jak se skrynco na Głymbokóm, увидziała sklep. Tóż mama ji mówi: „Idź se tam podziwać”. Szła i tóż mamie, i żenichowi se zdało, że jakosi dłógo nie idzie, nie wychodzi, nie wychodzi. Tak tam tyn její chłop weszeł i se pyto, gdzie ona je. „Tu nie było, tu nie było”, odpowiało Żyd. „Jak to”, mówi chłop, „dyć tu wlaźła”, no i zaroz na milicyj wołół. A tam było taki zrobíone, jak na to stanył, to do piwnice i wisiół za nogi, tam była tako beczka. Tak jóm tam podrzezało, że už jóm nie uratowali. Taki były Żydy!

Zebrzydowice 2002

Mordercze urządzenie (2)

Była tako historia, że jedna para młodych poszła po suknie ślubnóm do Żyda. Dziewczyna wchodzi, a synek zostół przed sklepym. Czako, a dziewczyny ni ma. Wchodzi do sklepu, a pyto sie Żyda, kaj óna je. Żyd mówi, że tu nikogo nie było. Aż zawołano po policje, a ta znalazła te jego narzeczónóm martwóm. Jak weszła do sklepu, to wpadła wprost do dziury, i tam jóm późni naszli powieszónóm za nogi, bez jedynej kapki krwi. Krew dziewczicy Żydzi potrzebowali do jakichsi placków, ale wyńcej o tym nie pamiyntóm.

Zebrzydowice 2002

Mordercze urządzenie (3)

Znaleźli u Żyda takie urządzenie, to była beczka, tako skrzynia, a wieko było z gwoździami. Tych gwoździ była masa. No i jak to zamkło się, to przez te otwory ta krew ciekła.

Zebrzydowice 2002

Procesy folkloryzacyjne polegające na transformacji zjawisk, które są szczególne, zmienne i niejednorodne, w zjawiska ogólne, trwałe i jednorodne trzeba uznać za przypadek kategoryzacji. To samo można stwierdzić na temat przemiany człowieka w bohatera mitycznego. Określona sytuacja historyczna, która — przynajmniej po części — jest wynikiem *przypadku* (*chaosu*), wpisywana jest w ten sposób w ponadczasową i nieprzypadkową (konieczną) matrycę, w określony ponadczasowy wzór, w archetyp. Świadomość archaiczna nie znosi przypadku, gdyż boi się nieprzewidywalności, niekontrolowanej zmienności, czyli *chaosu*. Podobnie czyny człowieka, który w zbiorowej pamięci przyjmuje postać bohatera lub przodka, z biegiem czasu pozabawiane są kontyngencji (przygodności) i przypadkowości, w rezultacie czego stają się konieczne, izomorficzne z czynami innych bohaterów (ELIADE 1998a: 51—52).

Reasumując, proces mityzacji postaci historycznych, czyli proces postępującej korozji ich cech indywidualnych i zastępowania ich cechami uniwersalnymi w wyniku działania cenzury prewencyjnej, jest formą kategoryzacji przemieniającej nieuporządkowane (różnorodne) i zmienne konkrety w uporządkowane (jednorodne) i trwałe abstrakty, czyli przemieniającej doświadczany *chaos* w odtwarzany z pamięci *kosmos*. Jeżeli przypomnimy, że kategoryzacja polega na eliminowaniu określonych aspektów rzeczywistości i uwypuklaniu albo wręcz wynajdywaniu innych, należy stwierdzić, że folklor jest formą pamiętania, a jednocześnie **formą zapominania przeszłości**. Idealizacja bohatera w folklorze, polegająca na uogólnieniu, możliwa jest tylko za cenę zapomnienia o szczegółach. Tylko dzięki temu rzeczywistość folkloru może być jasna (klarowna), przejrzysta (przewidywalna), prosta i nieruchoma, słowem — może reprezentować *kosmos* w porównaniu z chaotyczną rzeczywistością, w której przychodzi żyć człowiekowi. Chodzi zatem o kolektywnie uwarunkowaną tendencję do kategoryzacji, czyli tendencję do upraszczania i unieruchomiania, która przejawia się w dostosowywaniu przypadkowych i często niewspółmiernych *paroles* do kolektywnego *langue*, które rozumieć można między innymi jako sferę w miarę uniwersalnych — bo kolektywnych — archetypów.

Jak dowodzą badania nad transformacją bohatera historycznego w bohatera folkloru, zespolenie się empirycznego doświadczenia z ar-

chetytem może dokonać się czasem bardzo szybko, nawet w obrębie jednej generacji (ELIADE 1998a: 55—59). Dlatego trzeba się zgodzić z tym, że opierająca się na narracjach pamięć o przeszłości najczęściej jest krótka i niedokładna. Ponadto — jak już zauważono — człowiek nie do końca może wierzyć własnym wspomnieniom, gdyż również one noszą na sobie piętno pojęciowej obróbki, ulegając nieustannym reinterpretacjom. Ludzkie doświadczenie, które zapamiętane, przeszło proces „przeróbki” w tym rozumieniu, że zostało wpisane w porządek znaków języka i kultury, nie może być wiernym odbiciem doświadczenia, które dało mu początek. Nie chodzi nam jednakże o radykalny sceptycyzm względem możliwości docierania do przeszłości za pośrednictwem wspomnień. Jeśli przeszłości w żadnej narracji nie da się bez reszty odtworzyć, nie oznacza to jeszcze, że nie da się odróżnić jej bardziej udanych reprezentacji od mniej udanych. Reprezentacja przeszłości w postaci wspomnień lub fikcji stworzonej na ich podstawie, jakkolwiek uogólniająca i uzależniona od czynników subiektywnych (na przykład od mentalności narratorów, która ulega stopniowym przemianom), niekoniecznie musi być czystą konstrukcją.

Świat przedstawiony folkloru cechuje w porównaniu ze światem doświadczanym **nadmiar kategoryzacji**. Wszystko jest w miarę przejrzyste, przewidywalne, aksjologicznie jednoznaczne, z góry opatrzone oczywistym sensem w odróżnieniu od rzeczywistych zdarzeń (zdarzeń w ramach świata doświadczanego), które mogą nosić znamiona przypadkowości, a nawet absurdu. Pokazuje to opisany przez M. Eliadego proces przekształcenia faktycznego zdarzenia w prawdę folkloru. Owym zdarzeniem była absurdalna śmierć pewnego młodego człowieka, który w wyniku nieszczęśliwego zbiegu okoliczności spadł ze skały. Zdarzenie, które stało się przedmiotem narracji folklorystycznej, przepuszczane było w toku transmisji przez „filtr” cenzury prewencyjnej dopóty, dopóki nie zostało oczyszczone ze swej niejednoznaczności, dopóki nie nabrało „logicznego” sensu. Po krótkim czasie bowiem zaczęto opowiadać, że owego człowieka straciła ze skały zazdrosna rusalka, która ukarała go w ten sposób za to, że chciał się ożenić z inną kobietą. Tragiczna śmierć straciła dzięki temu znamiona przypadkowości, absurdalności. W porządku mitu doszło do **wtórnej kategoryzacji** rzeczywistości w tym rozumieniu, że niejednoznaczność rzeczywistego zdarzenia w wyniku „twórczej rekonstrukcji” (LE GOFF 2007: 73) niepostrzeżenie przekształciła się w jednoznaczność, dzięki czemu zyskała nowy sens. Luki w świecie przedstawionym memoratu były stopniowo wypełniane nowymi znaczeniami, dopóki odtwarzana rzeczywistość nie przybrała postaci zrozumiałego *kosmosu*. Rzeczywistość, której realnie już nie było, została w ten sposób dobudowana,

dotworzona przez imaginację, która mimo to, że jest wyrazem ludzkiej inwencji, zawsze jest osadzona w określonym porządku kulturowym. Niedoskonałość pamięci umożliwiła zamianę przypadku na konieczność, zmianę doświadczanego *chaosu* na narracyjny *kosmos*.

Procesy kategoryzacyjne rządzące pamięcią pozwoliły w drodze stopniowych (nieuświadamianych czy podprogowych) przemian zmienić przypadek w konieczność. Tragizm wynikający przypuszczalnie z ludzkiej nieuwagi czy ryzykanctwa przetransformowany został według zasad motywacji fatalistyczno-metafizycznej w tragizm w miarę „oswojony”, czyli zrozumiały, i to w ten sposób, że zidentyfikowano jego przyczynę, mianowicie szkodnika w postaci zazdrosnej rusalki. Memorat niepostrzeżenie przekształcił się w fabulat, subiektywnie nadal pozostając memoratem, czyli narracją na temat autentycznego zdarzenia. W efekcie stał się paradoksalnie bardziej wiarygodny w tym sensie, że zaczął mówić prawdę o tym, co wydarzyło się *dawno temu*, prawdziwa historia zaś była już tylko kłamstwem (ELIADE 1998a: 58).

Świadomość kolektywna niepostrzeżenie dostosowuje różnorodne aspekty życia do w miarę uniwersalnych wzorców; umieszcza to, co ma czasowy, a więc zmienny, charakter poza czasem, w sferze niezmienności (trwałości). Ucieczka przed czasem ma jednak jeszcze inny wymiar, mianowicie folklor umieszcza historyczne zdarzenia na jednej płaszczyźnie zamierzchłej przeszłości. W wyniku procesów kategoryzacyjnych przeszłość pozbawiana jest wszelkiej diachronii; staje się achroniczna, **zebrana w jeden punkt** w tym sensie, że nie cechuje jej czas i związana z nim zmienność. *Kiedyś* (*dawniej*) to niejako jeden punkt umiejscowiony *in illo tempore* („na początku czasu”). Myślenie mityczne nie rozróżnia bliższej i dalszej przeszłości: *kiedyś* (*dawniej*) jest tylko jedno i stanowi opozycję do *teraz*. Chodzi niejako o uniwersalną jednię pozbawioną struktury czasowej. Kategoria *kiedyś* (*dawniej*) nie jest w ramach narracji folklorystycznej, jak też w ramach potocznego myślenia jako takiego, niczym innym, jak tylko *byłym teraz*, czyli odwiecznym (niezmiennym), pozbawionym wszelkiej wielowymiarowości i dialektyki „początkiem”. Mówiąc inaczej: *czas początku* (czyli domniemany początek historii) i beczasowość z fenomenologicznego punktu widzenia — z punktu widzenia ludzkiego doświadczenia — są jednym i tym samym: „Czas pamięci zbiorowej to nie linearny czas historii, ale mityczny beczas. Przeszłość jest wprawdzie usytuowana przed teraźniejszością, ale to »przed« jest **jednym wielkim wczoraj**, dawniej, uporządkowanym według innych niż chronologia zasad” (SZACKA 2006: 92; por. GUREVIČ 1978: 108). Fakt ten ujawnia się zwłaszcza w tekstach wspomnieniowych, w których za sprawą wybiórczego charakteru wspomnienia przeszłość, uporządkowana przez fabułę, odtwo-

rzona jest jako składna, pozbawiona paradoksu, aksjologicznie jednowymiarowa (USPENSKIJ 1998: 26—27). Kategoria *kiedyś* (*dawniej*) uchodzi w ramach potocznego myślenia za jednorodny i synchroniczny „początek” (*illud tempus*) bez względu na fakt, że przeszłość jest tak samo niejednorodna i diachroniczna (zmienna) jak teraźniejszość: *dawniej* sprzed dziesięciu lat jest przecież inne niż *dawniej* sprzed stu lat.

*
* *

Analiza fenomenologiczna, zaaplikowana do tekstów folkloru, będących przejawem potocznej świadomości, pozwala w prosty sposób wyjaśnić źródła charakterystycznej dla myślenia potocznego (ale również dla romantyzmu) aksjologicznej opozycji *teraz* — *gorsze versus dawniej* — *lepsze*. Poznawczo bowiem łatwiej uchwytne, a co za tym idzie, w pełni wytłumaczalne, proste, oczywiste zawsze jest to, czego fizycznie nie ma, co istnieje tylko jako element świata przedstawionego. Tęsknotę do utraconego raju przeszłości można w tym sensie zinterpretować jako tęsknotę do *kosmosu*, do tego, co ogólne, abstrakcyjne, pozbawione niejednoznaczności, która wynika z rzeczywistego istnienia. Świat przedstawiony folkloru, który istniał *dawno, dawno temu*, czyli w mitycznym *kiedyś*, jest w sensie poznawczym „atrakcyjniejszy” niż realna, doświadczana rzeczywistość, nosząca znamiona *chaosu*, znamiona niejednoznaczności i nieprzewidywalności (LE GOFF 2007: 18, 25, 31 — 32). Porównajmy:

[**TERAZ**] — [SZCZEGÓLNE/NIEDOSKONAŁE] — [ZMIENNE/NIESTAŁE] —
[AKATEGORIALNE/KATEGORIALNIE PROBLEMATYCZNE] — [TRUDNE DO
ZINTERPRETOWANIA/NIEZROZUMIAŁE] —
[NIEJEDNOZNACZNE/NIEPRZEJRZYSTE/NIEPRZEWIDYWALNE] —
[SKOMPLIKOWANE] — [CHAOS] — [**GORSZE**]
versus
[**DAWNIEJ/KIEDYŚ**] — [OGÓLNE/IDEALNE] — [TRWAŁE/STAŁE] —
[KATEGORIALNIE BEZPROBLEMOWE] — [NIEWYMAGAJĄCE
INTERPRETACJI/ZROZUMIAŁE] —
[JEDNOZNACZNE/PRZEJRZYSTE/PRZEWIDYWALNE] — [PROSTE] —
[KOSMOS] — [**LEPSZE**]

Tam, gdzie nie ma już doświadczanej rzeczywistości, bo pochłoniął ją czas, folklor może nią w pełni zawładnąć. Świat narusza hegemonię narracji o świecie, dlatego też narracja najbardziej przekonująca jest wtedy, gdy dostęp do świata reprezentowanego przez ową narrację jest

niemożliwy, na przykład dlatego, że opowiadane zdarzenie wystąpiło *dawno, dawno temu* (oddalenie w czasie) albo *za siedmioma górami, za siedmioma lasami* (oddalenie w przestrzeni). Powtórzmy: „realny świat”, w którym żyjemy, zawsze jawi się jako *chaos* w porównaniu ze światem przedstawionym folkloru narracyjnego.

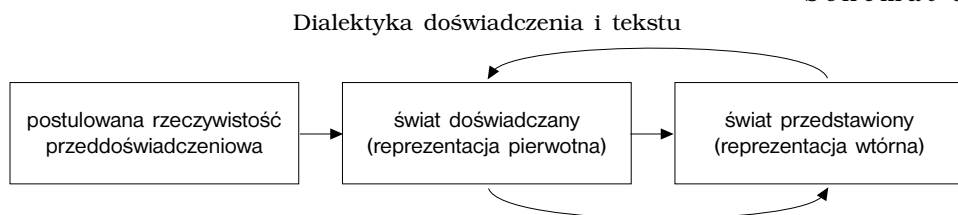
Jeżeli za pomocą kategorii języka i kultury kształtowana jest sama postrzegana rzeczywistość, to w trakcie jej przypominania i przekazywania w drodze narracji owo kształtowanie zaznacza się w jeszcze większym stopniu. Jak zauważono wcześniej, warunkiem swoistej idealizacji zjawiska, na przykład przemiany człowieka w bohatera mitycznego, jest jego **nieobecność**. Empiryczne doświadczanie bowiem określonej rzeczywistości przeszkadza jej mityzacji, którą można rozumieć jako daleko idącą kategoryzacyjną „obróbkę”. Rzeczywisty, ambiwalentny, wielowymiarowy i zmienny świat zawsze niejako wybiega poza porządek mitu, dlatego też warunkiem przyswojenia świata przez mit jest nieobecność owego świata, a co za tym idzie — brak możliwości porównania wyobrażenia, sądu czy narracji z rzeczą (z sytuacją, której można zmysłowo doświadczyć). Mówiąc inaczej: przeszłość może być idealna tylko w sytuacji, w której nie jest zakłócana przez byt — niedoskonały, czyli poznawczo trudny do ujęcia, ponieważ ma wieloaspektowy, wielowymiarowy, zmienny, a często nawet wewnętrznie sprzeczny charakter. W sensie poznawczym *lepiej* jest dla człowieka to, czego (już) nie ma, bo nieobecność bytu nieobecnymi czyni różnice i sprzeczności. *Gorsze* jest z kolei to, co jest, bo obecny byt — powtarzając za U. Eco — zawsze stawia opór (Eco 2000: 50–52). Słowo, rozumiane jako związek formy (obrazu akustycznego) i treści ujawniającej się w wyobrażeniu, jest doskonalsze od rzeczy w tym sensie, że cechuje się składnością i jednoznacznością — reprezentuje przecież doskonały obraz, czyli prototyp o największym natężeniu charakterystycznych cech.

W wypadku gdy pojęcia użyto odnośnie do rzeczy podczas jej obecności, dane pojęcie rzecz bardziej **współkształtuje** (współokreśla), w wypadku zaś, gdy danej rzeczy już nie ma w polu widzenia komunikujących osób, pojęcie ją **zastępuje**. Gdy bowiem używamy określonego pojęcia względem rzeczy podczas jej obecności, różnicę między rzeczą a pojęciem (prototypem) zawsze można zauważyć. Jednak gdy używa się pojęcia odnośnie do rzeczy podczas jej nieobecności, różnicę między jednym i drugim nie sposób zauważyć w wyniku braku porównania. W takiej sytuacji rzecz jest tożsama z pojęciem, które w pełni ją zastąpiło. To samo dotyczy sądu opiniującego, który albo może być porównany z określonym stanem rzeczy i ulec w związku z tym pewnym korektom, albo nie, ponieważ danego stanu rzeczy już nie ma, co jest równoznaczne z absolutną władzą sądu nad danym stanem rzeczy. To

samo dotyczy również narracji: narracja, która relacjonuje wydarzenie sprawdzalne we współczesności, ma ograniczoną moc wynikającą z możliwości zrekonstruowania danego wydarzenia. Jeśli możliwość odtworzenia danego zdarzenia słabnie, narracja przybiera na sile w tym sensie, że **uzyskuje nad danym zdarzeniem coraz większą władzę**. Władzę pojęcia lub składnej idei nieustannie narusza zmieni- na, wielowymiarowa, czasem wewnętrznie sprzeczna rzeczywistość, je- śli owa rzeczywistość nadal jest doświadczeniu dostępna. To, co kon- kretnie, zawsze narusza hegemonię tego, co abstrakcyjne. Zmysłowo postrzegany świat narusza władzę idei (Eco 2000: 50).

Zgodnie z tym rozróżnieniem można by mówić o kategoryzacji pierwotnej (która współkształtuje rzeczywistość jako coś zmysłowo po- strzeganego) i o kategoryzacji wtórnej (która zastępuje rzeczywistość). Kategoryzacji wtórnej „nie przeszkadza” zmysłowo postrzegana rzeczy- wistość dlatego, że jest po prostu już nieobecna. Gdyby chcieć okre- ślić problem dokładniej, trzeba by raczej mówić o stopniowalnym cha- rakterze kategoryzacji pod tym względem, że kategoryzowane zjawisko (zdarzenie) może być w owym procesie bardziej lub mniej obecne, w związku z czym jego wpływ na ów proces będzie mniejszy lub więk- szy. Istnieje przecież różnica między rzeczywistością doświadczoną niedawno, świeżo obecną w pamięci, a rzeczywistością pochodzącą z okresu dawniejszego albo w ogóle nigdy nie doświadczoną, znaną tylko z opowiadania. Niedawno zapamiętane przeżycie bywa z reguły w mniejszym stopniu skategoryzowane niż przeżycie dawniej zapamię- tane. Postępująca folkloryzacja (między innymi przywoływana wcześ- niej idealizacja bohatera w folklorze) jest tym samym równoznaczna z postępującym zacieraniem się zmienności i wielowymiarowości (nie- ścisłości, ambiwalencji, sprzeczności); słowem: jest jednoznaczna z za- cieraniem się różnic czasowych i przestrzennych. Im większy stopień idealizacji (czyli kategoryzacji), tym większy stopień syntezy, składo- ści, systematyczności i aksjologicznej jednoznaczności w ramach za- pamiętanej rzeczywistości. Dialektykę między światem doświadczanym (reprezentacją pierwotną) a światem przedstawionym memoratu (re- prezentacją wtórną) przedstawia schemat 5.

Schemat 5



Podobna dialektyka polega na tym, że z jednej strony świat doświadczany jako pierwotna reprezentacja postulowanej rzeczywistości przeddoświadczeniowej jest punktem wyjścia tworzenia narracji wspomnieniowych. Ich treść trzeba z kolei uznać za wtórną reprezentację owej postulowanej przeddoświadczeniowej rzeczywistości. Treść narracji wspomnieniowej jest w tym sensie **reprezentacją reprezentacji**. Z drugiej strony świat przedstawiony narracji wspomnieniowej, który uchodzi za „obiektywne” zrelacjonowanie zaszłych wydarzeń, wpływa na to, w jaki sposób jej nosiciel (nadawca-odbiorca) będzie postrzegał rzeczywistość; wpływa na to, co będzie zauważał, a co pomijał, przez jaki pryzmat będzie postrzegał świat, który go otacza.

Udaje się w związku z tym wyszczególnić trzy stopnie kategoryzacji, przy czym trzeba mieć na uwadze, że chodzi o wyidealizowane modele, w związku z czym trzeba założyć istnienie wielu sytuacji przejściowych. Oto owe stopnie:

1. Doświadczana rzeczywistość — synteza zjawiska jako czegoś konkretnego (jednostkowego) oraz słowa czy tekstu jako czegoś abstrakcyjnego (ogólnego). To, co ogólne, jest od samego początku obecne w szczególnym. Doświadczaną rzeczywistość można jednak weryfikować na podstawie konfrontacji z innymi doświadczeniami.

2. Rzeczywistość przywołana z pamięci — odtworzona z pamięci rzeczywistość, której nie da się już porównać z jednostkowym bytem. Można ją weryfikować tylko na podstawie konfrontacji z innymi zapamiętanymi fragmentami minionej rzeczywistości i na podstawie konfrontacji ze światami przedstawionymi zasłyszanych narracji wspomnieniowych.

3. Rzeczywistość nigdy niedoświadczona — rzeczywistość, którą człowiek zna tylko z narracji. Można ją weryfikować wyłącznie na podstawie konfrontacji ze światami przedstawionymi innych narracji wspomnieniowych.

Narracja folklorystyczna uchodzi za jedną z najdoskonalszych form kategoryzacji. Idealizacja rzeczywistości osiąga swój szczyt zwłaszcza w bajce magicznej, w której zdarzenia i postacie sprowadzone są do archetypu rozumianego jako najbardziej wyidealizowany inwariant znaczeniowy, mający wymiar w miarę uniwersalnego symbolu (por. JACOBI 1996: 60—75). Warto przypomnieć, że dzieje się to w drodze stopniowego upraszczania, eliminowania czy umniejszania przygodnych i zmiennych aspektów rzeczywistości oraz przez wypuklanie — albo wręcz wynajdywanie — innych, takich, które są w miarę uniwersalne i niezienne, czyli archetypowe. Dyskusję między relatywizmem i uniwersalizmem kulturowym można w tym miejscu pominąć, bo dla przedstawianej tu argumentacji nie ma większego znaczenia, w jakim

stopniu owe wyidealizowane inwarianty znaczeniowe faktycznie są ogólnoludzkie i odporne na zmiany paradygmatów kulturowych. Ważne jest tylko to, że folkloryzacja tekstu w drodze jego transmisji polega na stopniowym i nieświadomym z reguły konstruowaniu określonych esencji znaczeniowych albo też wyidealizowanych — a z tego względu łatwo czytelnych — typów, co można uznać za swoisty przypadek kategoryzacji, przypadek językowego konstruowania w miarę prostego (czyli przejrzystego i przewidywalnego) oraz w miarę trwałego (unieruchomionego) *kosmosu*. Dzieje się to dzięki wypełnianiu luk w pamięci treściami zgodnymi z kolektywnie uznawanym porządkiem symbolicznym. Niedoskonałość pamięci można uznawać w tym rozumieniu za jeden z warunków obecności motywacji magicznej w podaniu wierzeniowym. Chodzi, mówiąc inaczej, o możliwą obiektywną przemianę memoratu w fabulat pod względem stopniowego podporządkowywania życia bohaterów uwarunkowaniom magicznym, podczas gdy subiektywnie (z punktu widzenia nosiciela, czyli pamiętającej osoby) dana narracja zachowuje status autentycznego memoratu, a więc tekstu uważanego za wierną reprezentację faktycznych zdarzeń.

Warto przy okazji zaznaczyć, że problem wypełniania luk w pamięci treściami, które niekoniecznie wiernie reprezentują doświadczone zjawiska, mogą sobie uświadamiać sami narratorzy, a nawet bezpośrednio uwzględniać w przekazywanym tekście, jak w przypadku następującej legendy miejskiej, do której treści narratorka wyraźnie się dystansuje:

Dźwigali tó̃m panne młódóm [podnoszenie na krzesło podczas uczty weselnej — J.K.], myślým, tam kansi linka szła. Jo nie wiým, co to było. Dźwigali, tóż zahoczyli, poderzła sie! Poderzli jóm, jak jóm na dół spuszczałi. Tóż jo nie wiým, czy ganc sie poderzła, czy potým umrzła. I tyn młody pón, czy to tam je prawda, jak uwidzioł, że mu baba nie żyje, zleciół kónsek za tó̃m gospode czy straźnice — **wiele prawdy też w tym je, nie wiým** — że sie obiesił. Ojciec, jak uwidzioł, że sie mu syn obiesił, że sie też obiesił. Ale co w tym je prawdy? — Jo nie wiým. **Tyn powiy tak, tyn tego stokrotnie przyczyni i już to je inaksze.**

Kończyce Wielkie, WALIGÓRSKA 2007: 190.

Rozdział dziewiąty

Relacyjny i wielopłaszczyznowy charakter obrazu świata

Zadaniem niniejszego rozdziału jest unaocznienie faktu, że obraz świata z jednej strony stanowi pewien system, cechuje go porządek taksonomiczny, dzięki któremu dany świat w ogóle jest światem, to znaczy kosmosem; z drugiej strony ma on wielopłaszczyznowy, heterogeniczny, bardzo często wewnętrznie sprzeczny charakter (HOŁÓWKA 1986: 136—137). Za jeden z podstawowych wyznaczników obrazu świata można uważać **taksonomię**, rozumianą jako rozczłonkowanie i uporządkowanie świata za pośrednictwem zwербalizowanych i niezwerbalizowanych kategorii, będące po części dziełem języka i kultury, a po części dziełem kategoryzującej rzeczywistość jednostki. Kategorie, które nie zawsze mają werbalny charakter, co znaczy, że nie zawsze da się je wyrazić przez opatrzenie prostymi etykietkami językowymi, można ujmować za pomocą określonej schematyzacji.

Za podstawowy wyznacznik opozycji, w którą chcemy wpisać obraz świata wyłaniający się z tekstów zebranych na Śląsku Cieszyńskim i którą proponujemy uznać za strukturę stosunkowo uniwersalną (co najmniej odnośnie do kultur typu tradycyjnego), uważamy kategoryzację, gdyż stanowi ona „pierwszy krok na drodze przekształcania doświadczanego chaosu w pojęciowy kosmos” (MAĆKIEWICZ 1999a: 52). *Chaosu* w tym kontekście nie należy rozumieć jako czegoś przedkonceptualnego (nieulegającego pojęciowej obróbce) czy przedjęzykowego. Wszystko, czego człowiek realnie doświadcza, zawsze jest już koncep-

tualne i już językowe. Przez doświadczany *chaos* rozumiemy zatem to, czego człowiek doświadcza jako zaskakujące, interpretacyjnie trudne, niezwykle, niejednoznaczne, nieprzewidywalne i w związku z tym niebezpieczne. Nawiązując do przeprowadzonego rozróżnienia między postulowaną rzeczywistością przeddoświadczeniową, rzeczywistością doświadczaną (światem doświadczanym) i światem przedstawionym, czyli znaczeniami udostępnianymi przez tekst, proponujemy zatem rozróżniać między postulowanym — bo nigdy niedoświadczanym — przedpercepcyjnym *chaosem*₁ (stanowiącym temat niektórych teorii epistemologicznych), doświadczanym *chaosem*₂ (stanowiącym część świata doświadczanego, część Lebensweltu) oraz *chaosem*₃ (stanowiącym doświadczenie zakrępe w języku i kulturze), przy czym chcemy się skoncentrować wyłącznie na znaczeniach opatrzonych indeksami ₂ i ₃. Innymi słowy: interesuje nas *chaos* w sensie fenomenologicznym oraz językowo-kulturowym, to znaczy *chaos* będący przedmiotem ludzkiego doświadczenia, które wyciska swe piętno bądź nie na strukturze języka i kultury. Każdemu człowiekowi jako nosicielowi obrazu świata przychodzi się przecież czasem znaleźć w sytuacji, w której musi się uporać z niespotykanym dotąd zjawiskiem (zjawiskiem, które trudno mu pojęciowo ująć, zinterpretować czy zaszeregować do tła dotychczasowych doświadczeń) — indeks ₂ — co może się utrwalić w językowym obrazie świata, czyli w tej części obrazu świata, która przejawia się w danych językowych (MAKIEWICZ 1999b: 194), i uzyskać w ten sposób trwalszy i ogólny charakter — indeks ₃.

Chaos rozumiany jako **zakłócenie taksonomicznego porządku świata**, którego człowiek doświadcza zawsze, gdy napotyka coś radykalnie innego, różnego od wszystkiego, do czego jest przyzwyczajony, można by również nazwać **akategorialnością**. Mówiąc ściślej: pod pojęciem „akategorialność” chcemy rozumieć mniejszą lub większą nieprzystawalność egzemplarza do kategorii, co w jakiś sposób narusza habitualizowany porządek rzeczy w świecie, wywołując w człowieku egzystencjalną niepewność: jako akategorialny jawił się na przykład swym pierwszym odkrywcom dziobak (stanowił przecież niepodobne do niczego hybrydyczne „zmieszanie” kaczki, ryby i kreta), co jednak nie oznacza, że nie był postrzegany i interpretowany za pomocą określonych kategorii, że nie był interpretowany za pośrednictwem dotychczasowego doświadczenia — między innymi doświadczenia utrwalonego w języku — tych, którzy go odkryli (Eco 2000: 58—59, 89, 241—244). Niniejsza koncepcja akategorialności nie przeczy więc założeniu, że w postrzeganiu rzeczywistości przez człowieka mediują pojęcia, czyli że człowiek doświadcza rzeczywistości kategorialnie (SCHWARZ 1992: 84—88). Reasumując, chcemy — analogicznie do wcześniej przeprowa-

dzionego podziału między *chaosem*₁, *chaosem*₂ i *chaosem*₃ — rozróżniać między *akategorialnością*₁ (postrzeganiem pozakategorialnym, będącym mniej lub bardziej udanym konstruktem teoriopoznawczym), *akategorialnością*₂ (doświadczaną akategorialnością, niezgodnością z dotychczasowym porządkiem rzeczywistości) oraz *akategorialnością*₃ (akategorialnością zakrzeplą w języku i kulturze).

To samo dotyczy kosmosu: pomijamy *kosmos*₁, rozumiany jako pojęciowy system, który — w myśl ustaleń B.L. Whorfa (WHORF 1982: 284—285) — ma nadawać strukturę *chaosowi*₁, a skupiamy swe zainteresowanie, po pierwsze, na *kosmosie*₂, którym określamy wszystko, co stanowi opozycję *chaosu*₂, czyli na wszystkim, co składa się na habitualizowany porządek rzeczy w świecie, na tło ludzkiego doświadczenia, które jest tak oczywiste, że nie stanowi na ogół przedmiotu zainteresowań człowieka. Owym pojęciem chcemy określać sferę oczywistości, taksonomicznej jednoznaczności, klarowności, swojskości, codzienności, można by rzec — sferę profanicznego banału. Po drugie, interesuje nas *kosmos*₃, a więc wszystko, co język i kultura utożsamiają z szeroko rozumianym porządkiem (na przykład *swoje*).

Systematyzację obrazu świata zamierzamy odtworzyć przez wpisanie wszystkich jego elementów w strukturę kognitywną opartą na opozycji między akategorialnością a chaosem z jednej strony oraz kategoriałnością a kosmosem — z drugiej. Ponieważ w kulturze typu tradycyjnego sfera *sacrum* stawia opór sferze *profanum*, przeto chcemy w odtwarzaną tutaj strukturę włączyć również owe dwie opozycyjne kategorie, i to w taki sposób, że *sacrum* utożsamimy z pierwszym członem opozycji, a *profanum* — z drugim. Na *sacrum* bowiem składają się zjawiska porażające człowieka swą niezwykłością, zjawiska wzbudzające jego intensywne zainteresowanie i prowokujące do niecodziennych reakcji, wyzwalające w nim silne emocje (dodatnie albo ujemne, albo zarazem jedne i drugie). *Profanum* zaś jest równoznaczne ze sferą, w której człowiek zdołał się w takim stopniu zadomowić, że często umyka jego uwadze (OTTO 1999: 43—45; por. ELIADE 1993: 28; STASZCZAK 1987: 324—325). Porównajmy:

[AKATEGORIALNE/KATEGORIALNIE PROBLEMATYCZNE] —
 [NIEIROZCZŁONKOWANE/NIEWPISANE W PORZĄDEK ŚWIATA] —
 [(ZADZIWIAJĄCE/NIEPOKOJĄCE/FASCYNUJĄCE/ODSTRASZAJĄCE) —
 (TAJEMNICZE) — (NIETYPOWE/NIENATURALNE/NADPRZYRODZONE) —
 (ZAŚWIATOWE) — (NIECODZIENNE) — (NIEZWYKŁE) — (NADZWYCZAJNE)
 — (EWENEMENTALNE) — (NIESYSTEMOWE/WYŁOMOWE/WYJĄTKOWE) —
 (SPORADYCZNE) — (TRUDNE DO ZINTERPRETOWANIA) —
 ('ONTOLOGICZNIE' NIEJEDNOZNACZNE)] — [INNE, OBCE] — [CHAOS] —
 [SACRUM] — [AMBIWALENTNE]

[KATEGORIALNIE BEZPROBLEMOWE] — [ROZCZŁONKOWANE/WPISANE
W PORZĄDEK ŚWIATA] — [(NIEZAUWAŻALNE) — (JAWNE) —
(TYPOWE/NATURALNE) — (ŚWIECKIE) — (OCZYWISTE) — (ZWYKŁE) —
(ZWYCZAJNE) — (BANALNE) — (SYSTEMOWE) —
(WSZECHOBEĆNE/POWSZECHNE/POWSZEDNIE) — (NIEWYMAGAJĄCE
INTERPRETACJI) — ('ONTOLOGICZNIE' JEDNOZNACZNE)] — [TO SAMO,
SWOJE] — [KOSMOS] — [PROFANUM] — [OBOJĘTNE]

Gdzie jest *sacrum*, a gdzie *profanum*?

Opozycja *sacrum* — *profanum*, która zdaje się stanowić uniwersalną strukturę obrazu świata co najmniej w kulturach typu tradycyjnego, ma ściśle relacyjny charakter, co znaczy, że przejawia się w nim w sposób stosunkowo niestały. Kłopoty z przypisywaniem różnych zjawisk sferze *sacrum* i sferze *profanum* wynikają z faktu, że to samo zjawisko raz może być przejawem *sacrum*, innym razem nie. Wszystko zależy od tego, z czym jest w danym momencie porównywane: jako *sacrum* może się człowiekowi jawić raz *obce*, innym razem *swoje* w zależności od tego, co aktualnie wydaje mu się standardowe czy zwykłe (co przyjmuje postać tła), a co jako wyjątkowe bądź niezwykłe (co wyłania się na określonym tle). *Sacrum* objawia się najczęściej tam, gdzie nas nie ma (jest od nas oddzielone, jest od nas różne, jest „całkiem inne”) (OTTO 1999: 30—31): człowiekowi marzącemu o wychodźstwie *sacrum* objawi się w „ziemi obiecanej”, do której chce wyruszyć. Gdy się tam jednak odnajdzie, *sacrum* może mu się z kolei objawić w ojczyźnie, którą utracił. Upływający czas, który pozwala człowiekowi przyzwyczaić się do aktualnego miejsca pobytu, sakralizuje jego dawne miejsce pobytu, przekształcając je w przestrzeń mityczną. Pod tym względem czas — podstawa każdej habitualizacji — przekształca *profanum* w *sacrum*, a *sacrum* w *profanum*. Oto inny przykład na relacyjność *sacrum* i *profanum*: z punktu widzenia wędrującego plemienia, dla którego wszechobecna, standardowa (a zatem oczywista, zwykła, profaniczna) jest przemierzana przestrzeń, czyli *chaos*, nowo założona wioska (*kosmos*) będzie stanowiła ewenement, coś wyłomowego i nadzwyczajnego, będzie przestrzenią sakralną (ELIADE 1974: 49—50). Tak samo w mitach o stworzeniu świata nowo powstały świat (*kosmos*) stanowi coś wyjątkowego (czyli nie-

zwykłego i sakralnego), coś, co wyłoniło się z wszechobecnego dotychczas (czyli banalnego i profanicznego) *chaosu* (TOPOROW 1975a: 140—141). Jednak w kulturach społeczności osiadłych na jednym terytorium za to, co oczywiste i profaniczne, uchodzi „swoja” wieś, „swoje” miasto czy państwo (własny *kosmos*, taksonomicznie uporządkowana przestrzeń codziennego życia i wpływającego czasu) w odróżnieniu od przestrzeni „obcej” (*chaos* rozciągający się za granicami tego, co „swoje”), utożsamianej z nieprzewidywalnym i w związku z tym niebezpiecznym *sacrum* (GENNEP VAN 1997: 20; por. KOWALSKI 1998: 310; STOMMA 1986: 35). Widać zatem, że *kosmos* („swoje”) raz bywa utożsamiany z *sacrum*, a *chaos* („obce”) z *profanum*, innym razem jest odwrotnie. Wszystko zależy od konkretnej sytuacji, w której jeden człon opozycji stanowi coś standardowego (czyli tło), podczas gdy drugi — coś niezgodnego z danym standardem, a więc coś nietypowego i niezwykłego (czyli rzecz wyłaniającą się na jakimś tle). Inspirować się kognitywistyczną terminologią, można by mówić o różnicy między standardem porównania a celem porównania (FIFE 1994: 19), przy czym to, co w jednym wypadku stanowi cel porównania, w innym wypadku może zostać standardem porównania: jeśli w porządku fenomenalnym zawartym w micie o stworzeniu świata (oraz innych, izomorficznych wobec niego mitach) standardem porównania jest *chaos* („obce”), na którego tle wyłania się wyjątkowy *kosmos* („swoje”), to w porządku fenomenalnym człowieka, żyjącego na co dzień na jednym i tym samym terytorium, standardem porównania jest *kosmos* („swoje”), a celem porównania — *chaos* („obce”). Stąd wniosek, że *sacrum* nie ma substancjalnego charakteru, lecz jest czymś relacyjnym, podobnie jak jednostka językowa w teorii F. de Saussure’a (SAUSSURE DE 1996; por. CULLER 1993; DESCOMBES 1997: 91—129, 161—197). Z tego właśnie względu *sacrum* z niczym nie można utożsamiać na stałe, bo w zależności od aktualnej sytuacji, która decyduje o układzie różnic między sakralnym i profanicznym, różnic nadających tożsamość jednemu i drugiemu, *sacrum* może się objawiać raz w jednym, raz w innym miejscu.

Postrzeganie świata przez człowieka, choć dokonuje się za pośrednictwem kategorii ukształtowanych w ramach języka i kultury, zawsze ma indywidualny i w związku z tym неповtarzalny charakter. Aby dowolne coś mogło zostać utrwalone w świadomości społecznej jako *sacrum* i być w związku z tym odpowiednio usankcjonowane, musi się najpierw komuś jako *sacrum* objawić, musi go zafascynować, zdziwić, wprowadzić w osłupienie. O tym, co jawi się jako zwykłe i banalne, a co jako całkiem inne, czyli sakralne, rozstrzyga zawsze doświadczenie konkretnego człowieka, choć pozostające pod wpływem języka i kultu-

ry, których jest on nosicielem. Stan rzeczy, którego dana jednostka doświadcza, może — w pewnych okolicznościach — zostać wpisany w taksonomiczny porządek rzeczywistości¹ albo pozostać niezauważony przez świadomość społeczną i zniknąć bez śladu. Wynika stąd potrzeba rozróżniania między dwoma równoległe funkcjonującymi opozycjami, z których pierwszą byłaby opozycja *sacrum*₂ (wszystko jawiące się jako święte lub skalane, niezwykle i trudne do zinterpretowania) — *profanum*₂ (wszystko jawiące się jako banalne, zwykłe i niewymagające interpretacji), drugą byłaby opozycja *sacrum*₃ (wszystko utrwalone w języku i kulturze jako święte lub skalane, niezwykle i trudne do zinterpretowania) — *profanum*₃ (wszystko utrwalone w języku i kulturze jako banalne, zwykłe i niewymagające interpretacji). Różnica między opozycją określoną indeksem ₂ oraz opozycją określoną indeksem ₃ to różnica między tym, co **indywidualne (aktualnie doświadczany stan rzeczy)**, a tym, co **kolektywne (doświadczany stan rzeczy, utrwalony w języku i kulturze, wpisany w taksonomiczny porządek rzeczywistości)**: święty obraz pozostaje „święty” w sensie językowo-kulturowym bez względu na to, czy wywołuje w kimś doznanie świętości, czy go nie wywołuje. W myśl poczynionych ustaleń dany obraz stanowi *sacrum*₃. *Sacrum*₂ będzie stanowił tylko wtedy, gdy wywoła w kimś doznanie świętości (lub też nieczystości, skalania). Podobnie językowo i kulturowo sakralizowany anioł i diabeł (w obydwu wypadkach *sacrum*₃) — na przykład jako postacie karnawałowe — wcale nie muszą wywoływać w człowieku uczucia trwogi czy fascynacji, to znaczy nie muszą mieć wiele wspólnego z *sacrum*₂². Może być również odwrotnie: gdy zjawisko, które w ramach danego obrazu świata uchodzi za najzwyklejsze i profaniczne (*profanum*₃), staje się dla jednego z jego nosicieli przedmiotem kontemplacji, wzbudzając w nim fascynację czy doznanie czegoś „całkiem innego”; będzie ono w odniesieniu do danego człowieka stanowiło *sacrum*₂.

Analogicznie rzecz ma się z opozycją *kosmos* — *chaos*: przejawem tradycyjnej śląskocieszyńskiej etnokultury była, a do pewnego stopnia jest nadal, taksonomia, zgodnie z którą Cygan jako element „obcego”

¹ W tym sensie językowy obraz świata, czyli „zakrzepłe” w języku doświadczenie człowieka, współtworzy inne jego doświadczenie albo doświadczenie innych ludzi, gdyż jest jego warunkiem (SCHWARZ 1992: 84—88).

² Należy to uznać za oznakę odmagicznienia kultury, w której znak (człowiek przebrany za anioła i za diabła) utracił materialny związek ze swym desygnatem, w związku z czym przestał przywoływać jego obecność (niby-anioł współcześnie rzadko bywa utożsamiany z prawdziwym aniołem, a niby-diabeł z prawdziwym diabłem, chyba że chodzi o dzieci).

jest okazem utrwalonego w języku i w kulturze $chaosu_3$. Ale Cygan, którego spotyka codziennie nosiciel tejże etnokultury (na przykład jako sąsiada), stanowi dla niego część $kosmosu_2$. Jeśli więc „obcy”, nieznany nam Cygan będzie w stosunku do nas stanowił element $chaosu_3$, a zarazem $chaosu_2$, to mieszkający obok nas „swoją” Cygan będzie stanowił element $chaosu_3$, lecz jednocześnie $kosmosu_2$. Widać więc, że między tym, co doświadczane (indeks $_2$), a tym, co utrwalone w języku oraz kulturze (indeks $_3$), zachodzą czasem różnice, które składają się na wielopłaszczyznowość postrzeganej rzeczywistości.

W świadomości człowieka podobna wielopłaszczyznowość niekoniecznie musi przyjmować postać jawnej sprzeczności, rozterki.

Nosiciel danego obrazu świata — w zależności od potrzeby chwili — może albo włączyć konkretnego Cygana w poczet „swoich”, albo rozpoznać w nim „obcego”. Oznacza to, że tego samego Cygana można w jednej sytuacji postrzegać przez pryzmat obrazów i wartościowań związanych z kategorią „sąsiad”, innym razem — przez pryzmat obrazów i wartościowań związanych z kategorią „Cygan”. Mówiąc inaczej: jeden i ten sam Cygan może być w jednej sytuacji ucieleśnieniem pomocy dobrosąsiedzkiej, w innej zaś — ucieleśnieniem nieprzewidywalności i niebezpieczeństwa. Pod tym względem — jak już zasygnalizowano — potocznemu interpretowaniu rzeczy i zdarzeń nierzadko brak konsekwencji. Jest ono często doraźne i krótkowzroczne, a człowiek wykazuje tendencję do dostrzegania ładu i porządku (czyli: $kosmosu$) we wszystkim, co przy dokładniejszym rozpatrzeniu okazuje się jawną sprzecznością (HOŁÓWKA 1986: 136—137).

Co jest dobre, a co złe?

W myśl dotychczasowych ustaleń również w sferze dotyczącej wartościowania konieczne wydaje się rozróżnienie kilku równoległe funkcjonujących wartości, z których — według potrzeby chwili — jedna lub druga góruje nad innymi. Chodzi mianowicie o odróżnienie od siebie $wartości_{2A}$, którą będziemy rozumieć jako wartość wynikającą z sytuacji, stawiającej człowieka w obliczu dokonywania wartościującej decyzji, $wartości_{2B}$, rozumianej jako wartość aktualnie przypisywana czemukolwiek (i to bardziej lub mniej świadomie, w związku z czym sama $wartość_{2B}$ może zawierać wewnętrzne sprzeczności), oraz

*wartości*₃ jako wartości wpisanej w taksonomię, czyli utrwalonej w języku jako semiotycznym systemie.

Unaocznijmy owo rozróżnienie na przykładzie: *wartość*_{2A} będzie związana z egzystencjalną niepewnością człowieka, jaką wywołuje zetknięcie się z aniołem lub diabłem, *wartość*_{2B} — będzie związana z aniołem lub diabłem i jego aktualną działalnością, natomiast *wartość*₃ — z pojęciami „anioł” i „diabeł”, inaczej mówiąc, ze stereotypem anioła i diabła. Czasami między trzema wyszczególnionymi rodzajami wartości nie zachodzą poważniejsze sprzeczności, czasami — owszem. Rozbieżności między danymi rodzajami wartości mogą się w pewnym stopniu składać na aksjologiczne paradoksy, nazywane przez M. Eliadego „ambiwalencją *sacrum*” (ELIADE 1993: 19—20). Zauważmy, że zarówno pozytywnie wartościowany *anioł*, jak i negatywnie wartościowany *diabeł* (w obydwu wypadkach *wartość*_{2B} i *wartość*₃) mogą być pod względem *wartości*_{2A} ujemnymi postaciami w tym sensie, że wywołują w człowieku egzystencjalną niepewność. Biblijny anioł, który przynosi dobrą wieść o narodzeniu Pańskim, samym swym objawieniem budzi lęk, zaskoczenie, niepokój; budzi coś niepożądanego, „złego”. Fakt, że w historiach biblijnych objawienie się anioła człowiekowi związane jest ze słowami „Nie bój się!” (Łk 1, 30; 2, 10), stanowi najlepszy dowód na to, że pod względem *wartości*_{2A} nie ma różnicy między aniołem a diabłem, bo jeden i drugi to ktoś „obcy” *par excellence*, to ktoś, kto przychodzi z zaświatów, to byt *sacrum*, który przychodzi z budzącego lęk chaosu (chaosu wyłaniającego się na tle kosmosu). Stąd taksonomiczna niejednoznaczność anioła, który w porównaniu z diabłem albo z grzesznikiem jest „dobry”, niemniej jednak jako istota pochodząca z nieoswojonych zaświatów, nie wytrzymuje konkurencji ze „swoimi”, do których człowiek jest podobny i wśród których czuje się bezpieczny.

Podobnie „swoje” (jako *orbis interior*) z uwagi na wpisana w taksonomię *wartość*₃ jest z reguły „dobre”, a „obce” (jako *orbis exterior*) z reguły „złe”. Kategorialnie utrwalona *wartość*₃ (inaczej: wartość związana ze stereotypem) jest pod pewnym względem wtórna wobec *wartości*_{2A} — mianowicie wobec faktu, że konfrontacja ze „swoim” nie jest związana z egzystencjalną niepewnością, której człowiek doznaje podczas konfrontacji z interpretacyjnie trudnym, chaotycznym „obcym”, że zwalnia go niejako ze żmudnego, z pionierskiego wysiłku kategoryzowania, czyli systematyzowania tego, co akategorialne. Jeśli z uwagi na *wartość*_{2A} i *wartość*₃ „obce” jest „złe”, a „swoje” jest „dobre”, to pod względem *wartości*_{2B} może być odwrotnie: „obcy” teren z powodu swej odmienności może człowieka ciekawić czy wręcz fascynować na tle „swojego” terenu, który w tej relacji jawić się może jako nudny i nieciekawny. Mówiąc inaczej: pod względem *wartości*_{2B} „obce” może być lepsze od „swojego”, na

co etnocentryczne kultury i związane z nimi językowe (i kulturowe) obrazy świata zwykle się nie zgadzają (LOTMAN 1994: 13), w związku z czym z uwagi na utrwaloną w języku i kulturze wartość₃ „obce” w kulturach typu tradycyjnego najczęściej bywa gorsze od „swojego” albo jest co najmniej aksjologicznie ambiwalentne.

Gdy wchodząc w świat etnokultury śląskocieszyńskiego Podbeskidzia, spróbujemy porównać pod względem aksjologii czarownicę (będącą naszą sąsiadką, która odbiera mleko naszym krowom) z mieszkającą na obcym terenie wróżką (kobieta, która zna „tajemnicze” sposoby na to, jak zwalczać czarownice), zauważymy, że poruszamy się co najmniej na dwóch płaszczyznach wartościowania, pozostających z sobą potencjalnie w sprzeczności: po pierwsze, pod względem wartości_{2A}, to znaczy z uwagi na różnicę między nieróżniącymi się od nas, przewidywalnymi „swoimi” i różniącymi się od nas, nieprzewidywalnymi „obcymi”, наша sąsiadka (która za pośrednictwem magii odbiera nam mleko) jest lepsza, bo наша, „swoja”. Mieszkająca na obcym terenie wróżka jest gorsza od naszej sąsiadki ze względu na swą przynależność do nieprzejrzystego, trudno zrozumiałego czy wręcz demonicznego (w każdym razie: niebezpiecznego) świata obcych. „Obca” wróżka, u której gospodyni szuka pomocy w walce z nekającą ją „swoją” czarownicą, paradoksalnie potrafi pomóc właśnie dlatego, że pochodzi z *chaosu*, z nieprzewidywalnego „nie-swiata”, w którym „wszystko jest możliwe, w którym życie i śmierć, ludzie i demony zlewają się razem” (STOMMA 1986: 35). Wróżka, która jest z uwagi na wartość_{2A} „zła” i niepożądana (jest przecież jedną z „obcych”), okazuje się pod względem wartości_{2B} i wartości₃ „dobra” i potrzebna. Z kolei czarownica, która powinna być „dobra”, gdyż należy do „swoich” (wartość_{2A}), jest „zła”, bo uprawia czary na naszą niekorzyść (wartość_{2B} i wartość₃). Na zasadzie myślenia magicznego, które utożsamia podobne z podobnym — o czym mowa w następnych rozdziałach — czarownica jest, przynajmniej częściowo, utożsamiana z *chaosem* (piekłem) czy ze „złem” jako takim, na którego rzecz działa. Gdy śląskocieszyńska gospodyni, próbując zwalczyć czarownicę, zabiegała o pomoc u wróżki mieszkającej na Żywiecczyźnie, a więc za granicą³, czyli w „zaświatach”, doprowadzała do konfrontacji między dwoma bytami *chaosu*, wyposażonymi w tajemnicze moce, z których jeden walczył po

³ Między Śląskiem Austriackim (również pruskim) a terenami Królestwa Polskiego przebiegała od roku 1526 do 1918 roku granica państwowa. Po opanowaniu Galicji przez Austrię owa granica miała już czysto administracyjny charakter, niemniej są dowody na to, że w obrazie świata ludności mieszkającej w jej pobliżu była ona po skończeniu pierwszej wojny światowej nadal obecna i jest w nim szczątkowo obecna po dziś dzień (KAJFOSZ 2001: 97—99; KAJFOSZ 2004: 286).

stronie „dobra” (*sacrum*+) — drugi po stronie „zła” (*sacrum*-). Dowodem na doraźny i sytuacyjny charakter ludzkiego postrzegania może być w tej sytuacji fakt, że śląskocieszyńska gospodyni (która jeszcze w pierwszej połowie XX wieku szukała pomocy u „wrózek” w małopolskiej Żywiecczyźnie) w jednej i tej samej osobie — według potrzeby chwili — raz mogła zobaczyć wróżkę wyposażoną w moce tajemne i wysoko ją cenić, innym razem mogła zachowywać się wobec niej wrogo i nieufnie, jak względem każdego „obcego”. Inaczej mówiąc: wróżka (kobieta z Małopolski w oczach kobiety ze Śląska) w sytuacji zagrożenia ze strony czarownicy (sąsiadki) przyjmuje rolę pozytywnie wartościowanego sojusznika, w innej sytuacji, gdy na pierwszy plan wysuwa się potrzeba określenia własnej tożsamości przez dystans względem „obcego”, przyjmuje rolę negatywnie wartościowanego wroga, zagrażającego temu, co „swoje”.

To samo dotyczy — jak zauważono wcześniej — Cygana, będącego w badanej etnokulturze niemalże prototypowym okazem „obcego”. Cygan, który z powodu swego wyglądu, języka, zachowania (na przykład koczowniczego trybu życia) nie spełniał kryteriów zwykłego człowieka (to znaczy człowieka jako takiego)⁴, był „zły” pod względem *wartości*_{2A}, ponieważ stanowił postać ontologicznie zdecydowanie problematyczną, trudną do zinterpretowania istotę sfery *sacrum*, która swym istnieniem i niezrozumiałym zachowaniem powodowała zmieszanie taksonomicznych zasad rządzących światem⁵. Nie oznacza to wcale, że Cygan był na badanym terenie zawsze niepożądany (*wartość*_{2B}). Otóż był przydatny choćby dlatego, że potrafił wróżyć, co stanowi przywilej demonicznych „obcych”. Cygan, który na Śląsku Cieszyńskim co najmniej do końca XX wieku mógł wrzucać do worka niegrzeczne dzieci i „zabierać je z sobą”, który był (podobnie jak Żyd) demonicznie sprytny, potrafił kraść, czarować i rzucać urok, okazywał się pożyteczny również dlatego, że opowiadał o tym, co znajduje się „za granicami”, czyli na terenie „obcym”, w przestrzeni, której wielu z miejscowych nigdy nie poznało (albo poznało tylko w pewnym stopniu) i o której mogli oni snuć tylko przypuszczenia. Reasumując: o aksjologii „obcego” można mówić jako o ambiwalencji z tego powodu, że z jednej stro-

⁴ „We wspólnocie rodowej samonazwanie z reguły identyczne jest z pojęciem człowieka, a »obcy« jest mu naturalnie przeciwstawiany w postaci »nieczłowieka« — niebezpiecznej, nadprzyrodzonej istoty” (ŁOTMAN, USPIENSKI 1993: 66).

⁵ „Obcość jest kategorią relacyjną: obcy jest ten, kto nie zaspokaja standardowych definicji swojskości, kto nie ma jednoznacznie określonego statusu w uporządkowanym świecie danej społeczności, kogo (czego) nie daje się umieścić w taksonomicznych siatkach, jakie określają ludzką rzeczywistość” (KOWALSKI 1998: 361).

ny człowiek się go obawia, z drugiej zaś strony „obce” go frapuje — a tym samym przyciąga — z uwagi na swą niezrozumiałość, tajemniczość i zagadkowość.

Gdzie jest centrum świata, a gdzie są jego peryferie?

Wcześniej zaznaczono, że ludzkie postrzeganie świata ma indywidualno-kolektywny charakter w tym sensie, że dokonuje go człowiek jako jednostka, niemniej jednak za pośrednictwem kategorii ukształtowanych w ramach języka i kultury. W myśl tego stwierdzenia rozróżniliśmy pojęcia z indeksem $_2$, które oznaczają to, co **indywidualne** (co człowiekowi jako takie aktualnie się jawi), od pojęć z indeksem $_3$, które oznaczają to, co **kolektywne** (utrwalone w języku i w kulturze). Pod tym względem warto odróżnić od siebie bardziej subiektywną opozycję *centrum₂ — peryferie₂* (czyli „tutaj” — „tam” w sensie aktualnego postrzegania świata) od bardziej obiektywnej opozycji *centrum₃ — peryferie₃* (w sensie językowo i kulturowo utrwalonego oraz społecznie egzekwowanego rozczłonkowania świata). O istocie pierwszej opozycji decyduje fakt, że „percepcja dokonuje się [...] zawsze z centralnego punktu, wyznaczanego przez patrzącego, który wzrokiem wytycza kolisty horyzont” (KOWALSKI 1998: 45). Obrzeża kolistego horyzontu, który otacza człowieka, to fenomenologicznie rozumiane granice świata, co może się uwidocznić również w tekstach folkloru czy w tekstach folkloropodobnych, na przykład w zdaniu zapisanym na przełomie XVIII i XIX wieku przez Jerzego Gajdzię, cieszyńskiego chłopca: „Potym sie choroba bardzo rozmogła w zimie, tak że ludu bardzo moc wymrzyło, wszędy po całym okręgu Świata” (GAJDZICA 1968: 7). Pod względem fenomenologii doświadczania *centrum₂* jest zawsze tam, gdzie sami się znajdujemy, *peryferie₂* zaś tam, gdzie nas nie ma, a więc tam, dokąd wzrok nasz zaledwie sięga albo nie sięga wcale. Kulturowo ukonstytuowana opozycja *centrum₃ — peryferie₃* nakłada się czasem na fenomenologiczną opozycję *centrum₂ — peryferie₂*, czasem nie, co w świadomości człowieka może wywoływać doznanie sprzeczności, choć nie musi.

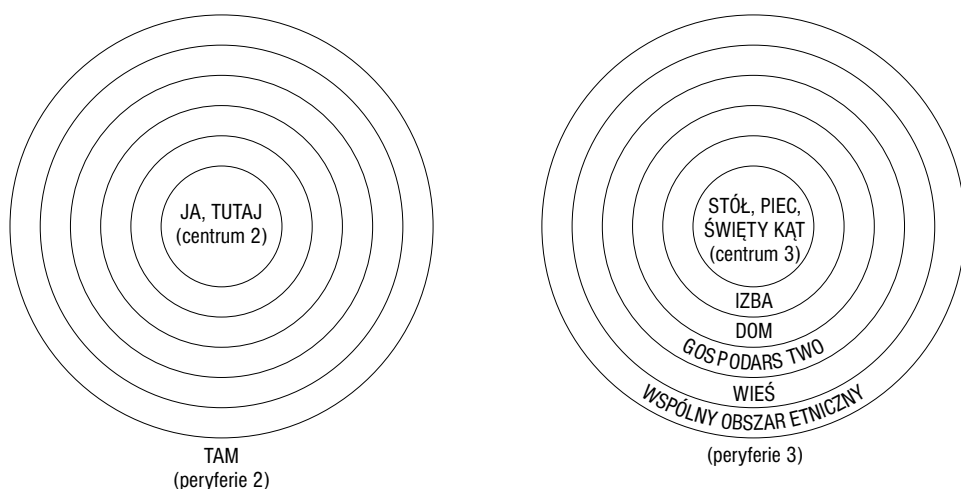
Istotę różnicy między wyszczególnionymi tu opozycjami można by określić jeszcze inaczej: opozycja *centrum₂ — peryferie₂* ma subiektywny charakter w tym znaczeniu, że zależy od pozycji konkretnego

człowieka w przestrzeni: owa opozycja porusza się niejako razem z poruszającym się człowiekiem. Opozycja $centrum_3$ — $peryferie_3$ ma z kolei obiektywny charakter w tym rozumieniu, że jest niezależna od pozycji konkretnego człowieka w przestrzeni. Jest względem niego stała; zakreśla w taksonomicznym porządku świata, trwa niezależnie od miejsca, które ów człowiek aktualnie zajmuje. (Opozycja $centrum_3$ — $peryferie_3$ jest ruchoma wyłącznie w takim stopniu, w jakim ruchomy jest językowy i kulturowy obraz świata jako taki. Wiadomo przy tym, że musi upłynąć dłuższy okres, zanim utrwalona w języku i w kulturze delimitacja przestrzeni ulegnie jakiegokolwiek transformacji). Doświadczana przez człowieka relacja $centrum$ — $peryferie$ może mieć zatem albo bardziej empiryczny (być w większym stopniu pochodną jednostkowego doświadczenia), albo bardziej kategorialny charakter (być w większym stopniu pochodną doświadczenia zakreślonego w języku i w kulturze). Ludzki świat doświadczany (*Lebenswelt*) charakteryzuje zawsze mniej lub bardziej udana synteza obydwu opozycji, co znaczy, że może mieć on pod tym względem w różnej mierze heterogeniczny charakter i być miejscem „milczącego” bądź bardziej jawnego ścierania się i transgresji obydwu opozycji.

Złożoność delimitacji przestrzeni w układzie horyzontalnym można by zaprezentować, posługując się dwoma modelami: pierwszy ma unaocznnić rozcłónkowanie przestrzeni jako płaszczyzny z uwagi na opozycję $centrum_2$ — $peryferie_2$ (pod względem fenomenologii postrzegania), drugi z uwagi na opozycję $centrum_3$ — $peryferie_3$ (pod względem językowego i kulturowego obrazu świata) — por. schemat 6.

Schemat 6

Delimitacja przestrzeni w ujęciu fenomenologicznym i językowym



Za standardowy można uznać moment, w którym modele te nakładają się na siebie, co znaczy, że *centrum*₂ pokrywa się z *centrum*₃, a *peryferie*₂ — z *peryferiami*₃. Podobna sytuacja zachodzi wtedy, gdy człowiek znajduje się wśród swoich, we własnej wiosce, na terenie własnego gospodarstwa, we własnym domu, we własnej izbie (stanowiącej przestrzeń jego codziennego życia). Mówiąc inaczej: obydwie opozycje nakładają się na siebie wtedy, gdy „swoje” jest „tu”, a „obce” — „tam”. Jeżeli człowiek, wyruszywszy w podróż, ocknie się na obcym terenie, sytuacja nagle się odwróci: jego miejscem pobytu będzie *centrum*₂, a jednocześnie *peryferie*₃, natomiast teren „swoj”, nadal znajdujący się w *centrum*₃, przekształci się w *peryferie*₂. A więc obydwie opozycje wchodzi w sprzeczność wtedy, gdy „swoje” jest „tam”, a „obce” — „tu”. Podobna sytuacja może trwać dopóty, dopóki dany człowiek nie przyzwyczai się do nowego miejsca pobytu na tyle, by utożsamić go z terenem „swoim”, w związku z czym obydwie opozycje znowu nałożą się na siebie. Taksonomicznie rozumiana opozycja *centrum*₃ — *peryferie*₃ ma w tym sensie habitualny charakter, gdyż powstaje z przyzwyczajenia, jest wynikiem habitualizacji (por. SAPIR 1978: 22)⁶. W myśl ustaleń poczynionych w poprzednim rozdziale opozycja *centrum*₃ — *peryferie*₃ jako doświadczenie zakrzeple w języku i w kulturze to swoisty sedyment, czyli osad, który pozostał w języku i w kulturze (rozumianej jako semiotyczny system) po wcześniejszym doświadczeniu, myśleniu i działaniu, które są punktem wyjścia dalszego doświadczenia, myślenia i działania itd. (WEISGERBER 1929: 86—87, 98—99).

Delimitacja przestrzeni w układzie horyzontalnym ma relacyjny charakter jeszcze w innym znaczeniu: to samo miejsce można utożsamiać raz ze „swoim” (*orbis interior*), innym razem z „obcym” (*orbis exterior*). Zależy to od tego, z czym jest aktualnie porównywane: gdyby porównać teren własnej wsi z terenem wsi sąsiedniej, własna wieś okaże się terenem „swoim”. Gdyby jednak porównać własny grunt (teren własnego gospodarstwa) z resztą terenu własnej wsi, „swoim” okaże się tym razem własny grunt, a wszystko poza nim będzie „obce”. Również własne gospodarstwo (choć „swoje” w przeciwieństwie do reszty gospodarstw) okaże się terenem „obcym” i niebezpiecznym, gdy porówna się je z przestrzenią „swojego” domu, w którym człowiek czuje się bardziej bezpieczny niż na zewnątrz. To samo dotyczy domu, który może się okazać jednym albo drugim: odnośnie do przestrzeni poza domem dom będzie stanowił relatywnie bezpieczny „swoj” teren, natomiast odnośnie do izby mieszkalnej reszta jego części (zwłaszcza

⁶ Przedmowa Anny Wierzbickiej.

strych i piwnica) będzie stanowiła teren „obcy”, niebezpieczny *orbis exterior*. W tym sensie relacyjnością „swojego” i „obcego” rządzi ogólna zasada, że pierwsze zawsze jest bliżej *centrum*₃ niż drugie. Można to udokumentować następującym przykładem.

Na śląskocieszyńskim Podbeskidziu izba mieszkalna stanowiła przestrzeń najbardziej znana, przestrzeń w miarę przewidywalną i bezpieczną. (Może o tym świadczyć fakt, że na owym obszarze, i nie tylko tutaj, była to przestrzeń zapewniająca nieochrzczoneму dziecku dość dobrą ochronę przed czyhającymi na zewnątrz demonami, przestrzeń, której nie mogło ono razem z matką pod żadnym pozorem opuszczać) (KAJFOSZ 2001: 130—131). Przeciwnieństwem izby mieszkalnej (fenomenologicznie i kulturowo rozumianego *kosmosu* — przestrzeni uporządkowanej i przewidywalnej) była mroczna, nieprzejrzysta przestrzeń strychu oraz piwnicy (fenomenologicznie i kulturowo rozumianego *chaosu* — przestrzeni nieuporządkowanej i nieprzewidywalnej, zwłaszcza w przypadku dzieci), przestrzeń służąca do przechowywania na co dzień nieużywanych rzeczy, między innymi trudnych do rozpoznania (a więc do skategoryzowania) rupieci. Strych i piwnica były zatem terenami granicznymi, były niebezpiecznym *orbis exterior*. Dowodzić tego może fakt, że strych i piwnica były, przynajmniej w oczach dziecka, miejscem grasowania *beboków* i innych straszdeł. Podobnie albo gorzej było w bardziej oddalonej od *centrum*₃ (utożsamianego z izbą mieszkalną) stodole. Jednak nawet najciemniejsze zakątki domu lub stodoły okazywały się zbawienne podczas ucieczki przed grasującymi na zewnątrz *nocznicami*, półdemonami, które pojawiają się na drogach, miedzach i mokradłach i którym nie wolno wchodzić pod strzechę. Widać więc, że to, co jest pod pewnym względem „obce” i niebezpieczne, pod innym względem okazuje się „swoje”, ratując człowieka przed czyhającym na zewnątrz złem.

Delimitacja przestrzeni w układzie wertykalnym, to znaczy jej rozczłonkowanie pod względem trzech podstawowych sfer, które się na nią składają (ziemia, niebo i piekło), jest mniej skomplikowana niż delimitacja przestrzeni w układzie horyzontalnym, w związku z czym łatwiej ją semiotycznie ująć. Wynika to z faktu, że człowiek, który może dowolnie przemierzać przestrzeń w układzie horyzontalnym, pod względem układu wertykalnego pozostaje w jednym i tym samym miejscu, gdyby pominąć to, że z niektórych miejsc jest „bliżej do nieba” (na przykład góry), z innych „bliżej do piekła” (na przykład ciemna pieczara), oraz to, że na zasadzie utożsamienia podobnego z podobnym „obce” może być równoznaczne z piekłem. Wcześniej zauważono, że w układzie horyzontalnym, wyznaczanym przez *centrum* i rozchodzące się od niego cztery strony świata, „swoje” w miarę

upływu czasu może stawać się „obcym”, a „obce” — „swoim”. W układzie wertykalnym człowiek — przynajmniej dotąd⁷ — nie może zmieniać swego położenia, w związku z czym niebo zawsze jest „na górze”, a piekło „na dole”. Układ wertykalny jest w porównaniu ze stosunkowo dynamicznym układem horyzontalnym statyczny. Dlatego też opozycja „swoje” (świat) — „obce” (niebo i piekło) zawsze jest równoznaczna z opozycją *sacrum* — *profanum*, podczas gdy w ramach horyzontalnego rozczłonkowania przestrzeni za *sacrum* można uważać zarówno „swoje”, jak i „obce” — w zależności od perspektywy postrzegania. W tym sensie układu wertykalnego nie charakteryzuje taksonomiczna relacyjność, która cechuje układ horyzontalny: człowiek kultur tradycyjnych zawsze żyje na Ziemi i pod Niebem (a tak samo nad Piekłem)⁸. W opozycji do nieba i piekła ziemia, na której człowiek stoi, stanowi coś swojskiego, dobrze mu znanego, z nim związanego. Ziemię (znajdującą się „tu”) człowiek zna bezpośrednio, dotyka jej swymi stopami, natomiast na temat nieba lub piekła (które znajdują się „tam” i do których człowiek trafia dopiero po śmierci) snuć można tylko przypuszczenia — są to miejsca w gruncie rzeczy nieznane i w związku z tym miejsca kategorialnie trudne do ujęcia.

Wspominano już, że o centrum można mówić, przyjmując dwie perspektywy: po pierwsze, z perspektywy jednostkowego postrzegania, to znaczy w sensie bardziej subiektywnym (*centrum*₂), po drugie, z perspektywy języka i kultury, a więc w ujęciu bardziej obiektywnym (*centrum*₃). W pierwszym wypadku chodzi o miejsce, w którym aktualnie znajduje się każdy postrzegający człowiek (inaczej: człowiek w pierwszej osobie), człowiek uczestniczący w obrzędzie, dokonujący rytuału czy innej sakralnej czynności. W drugim wypadku owym miejscem może być cokolwiek, czemu językowy i kulturowy obraz świata przypisał funkcję objawiania *sacrum*. Centrum jako miejsce przecięcia jakościowo różnych przestrzeni stanowi przestrzeń graniczną, miejsce „ontologicznego złamania”, w którym ziemia styka się z niebem oraz z piekłem (ELIADE 1974: 53—54). Z tego względu na przykład mediacji z zaświatami nie można przeprowadzić nigdzie in-

⁷ Człowieka spędzającego dużą ilość czasu nie na Ziemi, lecz na kosmicznej stacji orbitalnej, niniejsze wywody dotyczyć mogą w ograniczony tylko sposób albo nawet wcale. W przyszłości można się spodziewać prac na temat fenomenologii codzienności człowieka w kosmosie (jeżeli już nie powstały), które mogłyby, przynajmniej w pewnym stopniu, naruszyć obraz tego, co nazywane jest *kondycją ludzką* (*conditio humana*).

⁸ Ową kondycję ludzką w swoistocie poetycki sposób ujmuje M. Heidegger, stwierdzając, że człowiek zawsze żyje *na Ziemi, pod Niebem, wśród Śmiertelnych i przed Nieśmiertelnymi* (HEIDEGGER 1977).

dziej, jak właśnie w *centrum* świata (albo z kolei na jego peryferiach, które mają — podobnie jak *centrum* — graniczny charakter). Mediacja z zaświatami to czynność polegająca na naruszaniu granic między tym a „tamtym” światem, to znaczy na nawiązywaniu łączności między owymi ontologicznie odmiennymi sferami bytu. Nie oznacza to bynajmniej, że mediację można uprawiać wyłącznie w miejscach, które w kulturze temu celowi przypisano (na przykład kościół, ołtarz, stół). Oznacza to raczej, że w *centrum* zmienia się każde miejsce, w którym mediacja z zaświatami aktualnie się dokonuje, choć kultura niektóre miejsca do podobnej funkcji predysponuje bardziej, inne mniej: na przykład mszę można odprawić tak samo w kościele, jak i na zwykłej łące (msza polowa), choć do odprawiania mszy przeznaczone są kościoły, a nie łąki. Badana kultura, podobnie jak kultury ościenne, ma wiele miejsc usankcjonowanych jako miejsca mediacji z zaświatami, co jednak nie oznacza, że podobnych czynności nie można dokonywać gdzie indziej.

Gdyby spróbować wyrazić to precyzyjniej, można by powiedzieć, że czasami *centrum*₂ (miejsce, w którym mediacja z zaświatami aktualnie się dokonuje) nakłada się na językowo-kulturowe *centrum*₃ (miejsce usankcjonowane kulturowo jako miejsce mediacji z zaświatami), czasami nie. Oznacza to między innymi, że *centrum* jako miejsce kontaktu między ziemią i niebem stanowi kategorię subiektywno-obiektywną, jako że ma zarówno doświadczeniowy, jak i językowo-kulturowy charakter. Niekiedy miejsce kontaktu między ziemią i niebem ma charakter tylko doświadczeniowy, a czasami tylko językowo-kulturowy. Zwykle miejsce, w którym mediacja aktualnie przebiega i które jednocześnie nie jest kulturowo usankcjonowane jako miejsce przeznaczone do podobnej czynności, to *centrum*₂ (przypadkowe miejsce modlitwy, mszy, śmierci itp.). Miejsce przeznaczone do mediacji, lecz aktualnie niewykorzystywane w tym celu, to *centrum*₃ (na przykład pusty kościół, stół bez stołowników). Gdy mediacja dokonuje się w miejscu usankcjonowanym kulturowo jako miejsce mediacji, *centrum*₂ nakłada się na *centrum*₃ (na przykład kościół podczas odprawianej w nim mszy, stół podczas wieczerzy wigilijnej). Bywa często, że przypadek decyduje o tym, które miejsce zostanie wydzielone ze zwykłej przestrzeni i usankcjonowane kulturowo jako miejsce mediacji (na przykład przypadkowe miejsce zbrodni, na którym wznoszono kapliczkę, przypadkowe miejsce tragicznego wypadku drogowego, na którym zapala się świeczki czy wznosi się krzyż).

Świat doświadczany dysponuje — jak widać — potencjalnie nieskończoną ilością „środków”, co przeczy pozytywistycznie pojmowanej definicji *centrum*, które może być odnośnie do jednego obiektu zawsze

tylko jedno⁹. Jak to możliwe, że za *centrum* kosmosu może uchodzić zarówno nasz dom, znajdujący się w innym miejscu kościół, jak i oddalona od nas stolica czy jeszcze bardziej oddalony Rzym (w przypadku śląskich ewangelików może to być Wittenberga czy gród Wartburg albo jedno i drugie), Ziemia Święta, do której podążają pielgrzymki, bądź też — pod jeszcze innym względem — Bruksela czy Nowy Jork? Odpowiedź na podobne pytanie można oprzeć na podkreślanym już w innych kontekstach fakcie, że *centrum*, jak zresztą cała ludzka rzeczywistość, ma charakter doświadczeniowy. Oznacza to między innymi, że *centrum* znajduje się tam, gdzie człowiek aktualnie je dostrzeże. Centrum ma oprócz tego (tak samo, jak wszelkie ludzkie doświadczenie) kulturowy charakter, co znaczy, że pewne miejsca są językowo i kulturowo bardziej predysponowane do pełnienia funkcji *centrum*, inne mniej. Stąd niezwykła niejednoznaczność owej kategorii, którą można utożsamić właściwie z jakimkolwiek miejscem przesyconym znaczeniem (ELIADE 1998b: 45). *Centrum* to każde miejsce, w którym albo dzieje się coś bardzo ważnego, albo działa się coś bardzo ważnego, albo będzie się działać coś bardzo ważnego. M. Eliade zauważa, że niezwykła rozciągłość kategorii *centrum* związana jest z etno- i antropocentryzmem, to znaczy z „pragnieniem, by znajdować się w sercu rzeczywistości, w Środku Świata, tam, gdzie możliwe staje się nawiązanie łączności z Niebem” (ELIADE 1998b: 62).

Heterogeniczność badanego obrazu świata wzbogacają też przejawy albo przynajmniej sedymenty myślenia magicznego, o którym mowa w następnych rozdziałach. Na potrzeby niniejszej argumentacji wystarczy na razie zauważyć, że w ramach myślenia magicznego wszystko, co wykazuje jakiegokolwiek podobieństwa, może zostać z sobą utożsamione. W tym rozumieniu myślenie magiczne przemienia izomorfizm piekła i terenu obcego (*orbis exterior*) — jako okazów *chaosu* i związanej z nim akategorialności — w tożsamość jednego i drugiego. Mówiąc inaczej: myślenie magiczne może utożsamić „zaświaty” w układzie horyzontalnym z „zaświatami” w układzie wertykalnym. Prowadzi to do paradoksu, który polega na tym, że różnica między wertykalną a horyzontalną delimitacją przestrzeni pod pewnym względem istnieje nadal, a pod innym względem zostaje zawieszona. W takim wypadku piekło („zaświaty” w układzie wertykalnym) jednocześnie jest i nie jest tożsame z terenem „obcym” (z „zaświatami” w układzie horyzontalnym). Na podobną sytuację można natrafić pod-

⁹ *Mały słownik języka polskiego* (Warszawa: PWN, 1999) na s. 923 podaje, że środek to „miejsce mniej więcej jednakowo oddalone od końców przedmiotu, od krawędzi określonej powierzchni”.

czas analizy tekstów folkloru podaniowego i pieśniowego badanego terenu. Choć według jego mieszkańców piekło — w wypadkach, kiedy sytuuje się je w fenomenologicznie rozumianej przestrzeni — znajduje się „na dole”, a niebo „na górze”, w ich kręgu do niedawna funkcjonowały teksty, które sugerują, że do piekła można dojść, poruszając się od *centrum* w kierunku peryferii, to znaczy opuszczając „swoje” i udając się na „obce”. Zapisana przez J. Ondrusza w zaolziańskich Łąkach nad Olzą bajka *Ło chłopie, co szel do piekła z jelitami* (ONDRUSZ 1963: 19—23) opowiada o człowieku, który postanawia zaradzić ubóstwu własnej rodziny w ten sposób, że robi kaszanke z hodowanego przez siebie prosięcia i idzie ją sprzedać diabłom do piekła. Ów człowiek osiąga cel swej podróży, idąc drogą, która prowadzi z domu rodzinnego (*centrum*₃) w kierunku „obcego” (*peryferie*₃). Na podobną strukturę można natrafić w zapisanym w Koszarzyskach opowiadaniu *Ło Madejowi* (KADŁUBIEC 1973: 289—291), jak też na przykład w balladzie *Do kościoła zwónili* (KADŁUBIEC 1986: 28), zapisanej w Orłowej, a opowiadającej o tym, jak diabeł, przebrany za rycerza, odwozi na swym koniu wszeteczną dziewczynę do piekła. Diabeł zabiera dziewczynę z domu rodzinnego (*centrum*₃) i wiezie ją do piekła, to znaczy „precz”, w kierunku „obcego” (*peryferie*₃ równoznaczne z zaświatami). Wszystkie przykłady wskazują, że droga do piekła może prowadzić nie tylko wertykalną linią „w dół” (w przepaść), lecz także horyzontalną linią w kierunku „obcego”. Wynika to — powtórzmy — z magicznego utożsamienia izomorficznych wobec siebie przestrzeni: piekła i terenu „obcego”. Jedno i drugie stanowi *orbis exterior*, jedno i drugie stanowi reprezentację *chaosu* przeciwstawionego naszemu *kosmosowi*. Jedno i drugie to miejsce najbardziej oddalone od *centrum*, czyli od miejsca największego natężenia porządku, zrozumiałości i sensu.

Obraz świata jako **obecność sensu** uwarunkowany jest przez system relatywnie trwałych i uniwersalnych znaków, nadających stosunkowo trwałą i w miarę prostą (a dzięki temu uchwytną) strukturę rzeczywistości, która przy bliższym rozpatrzeniu jawi się jako różnorodność *par excellence*. Nawet najbardziej ambiwalentne i niejednoznaczne doświadczenie nabiera dzięki pojęciowej obróbce charakteru czegoś jednoznacznego i usystematyzowanego, wpisanego w porządek świata. Pojęciowa obróbka rzeczywistości, która polega na tym, że jej nieskończenie różnorodne i zmienne aspekty zostają przypisane określonej liczbie stosunkowo trwałych znaków (między innymi pojęć), nazywana została kategoryzacją, która polega na „pokawalkowaniu”, unieruchomieniu i przede wszystkim uproszczeniu tego, co nieskończenie różnorodne i zmienne, w ten sposób, by człowiek mógł się w świecie w miarę skutecznie orientować (MAĆKIEWICZ 1999a: 52—53).

Podobne rozgraniczenie nieskończenie różnorodnej rzeczywistości, które polega na przyporządkowaniu jej do ograniczonej liczby znaków, stanowi, co prawda, jej uproszczenie, niemniej jednak nie jest równoznaczne z wprowadzeniem bezwzględnej koherencji. Nastawienie człowieka do postrzeganych zjawisk jest stosunkowo zmienne w tym znaczeniu, że są one traktowane — przynajmniej na planie potoczności — raczej doraźnie. Wcześniej była w tym kontekście mowa o logice sytuacyjnej polegającej na chwilowym zapominaniu, które umożliwia nawet „skokowe” zmiany w nastawieniu do świata, w zależności od aktualnego zapotrzebowania człowieka, przy jednoczesnym utrzymaniu jedności doznawanego sensu.

Rozdział dziesiąty

Kategoryzacja w magicznym obrazie świata

Rozważania na temat praw magii, którymi według niektórych potocznych wyobrażeń (i nie tylko) mają się kierować procesy zachodzące w świecie, trzeba rozpocząć od sformułowania praw, którymi kieruje się ludzkie poznanie. Klucza do zrozumienia praw magii należy zatem szukać w podstawowych mechanizmach, na których opiera się ludzka kognicja, a które sprowadzają się do takich podstawowych kategorii, jak różnica i podobieństwo oraz styczność, rozumiana nie tylko jako bezpośrednia przyległość, lecz również jako sąsiedztwo. Kognitywny wymiar wymienionych kategorii ujawnia się choćby w teorii języka F. de Saussure'a, dla którego podstawą systemu językowego jest różnica, jednak nie jakakolwiek różnica, lecz tylko związana z **podobieństwem**. W ramach paradygmatu językowego znaczenie słowa (w sensie *valeur*) wynika bowiem tylko z różnicy względem znaczeniowo najbardziej podobnych innych słów (SAUSSURE DE 1996: 143—144). W ramach porządku syntagmatycznego znaczenie jest z kolei określone w miarę utrwalonym (inaczej: skonwencjonalizowanym) połączeniem, czyli „skojarzeniową **stycznością**” między dwoma słowami (SAUSSURE DE 150—156; por. MICELI 1991: 166). To samo pokazuje teoria pola (*Wortfeldtheorie*) w niemieckiej gramatyce treści (PORZIG 1950: 71—73; TRIER 1934; WEISGERBER 1971b: 96—101). Ów fakt można zademonstrować na przytoczonym w innym kontekście problemie różnic między kolorami: znaczenie *czerwony* kształtuje się w różnicy do zna-

czeń najbardziej podobnych (na przykład *pomarańczowy*, *różowy*, *fioletowy*). Relacja koloru czerwonego na przykład do niepodobnego *zielonego* nie ma w językach europejskich znaczenia dla kwestii, do jakiego fragmentu kolorowego spektrum odnosi się słowo *czerwony*. Semantyczna wartość danego pojęcia uwarunkowana jest ponadto utartym skojarzeniem (czyli habitualną stycznością) z innymi pojęciami, na przykład z *krwią*.

Kognitywny wymiar podobieństwa i styczności widoczny jest tak samo w semiotyce Ch.S. Peirce'a w ramach relacji między znakiem i jego przedmiotem, czyli wycinkiem świata doświadczanego, do którego znak się odnosi i w którego ujmowaniu współuczestniczy. Peirce rozróżnia trzy typy znaków: *ikonę*, cechującą się tym, że jest podobna do przedmiotu, który reprezentuje (na przykład zdjęcie przywołujące sfotografowany obiekt)¹; *indeks*, który reprezentuje swój przedmiot na podstawie korelacyjnego czy wręcz przyczynowo-skutkowego współwystępowania, a więc styczności napędzającej ruch semiozy (na przykład dym wskazujący na obecność ognia), czego wyraz stanowi skonwencjonalizowane skojarzenie między tego typu znakiem i jego przedmiotem; trzecim typem znaku jest *symbol*², który jest nieumotywowany i przywołuje swój przedmiot na podstawie przypadkowego połączenia, do którego nosiciel określonego systemu znaków zdażył się przyzwyczaić (SEBEOK 2000: 90—109). Jeśli skoncentrować uwagę na samych

¹ Przy okazji warto zauważyć, że podobieństwo między znakiem i jego przedmiotem po pierwsze, może być wizualne, akustyczne czy jeszcze inne; po drugie, jest stopniowalne: zdjęcie określonej osoby z reguły bywa do niej bardziej podobne niż jej rysowana karykatura; po trzecie, podobieństwo ikony i jej przedmiotu jest po części zawsze relatywne, bo uwarunkowane systemem językowo-kulturowym, w którego ramach funkcjonuje: jedna społeczność naśladuje dźwięki, jakie wydaje szczekający pies, *hau-hau*, inna *haf-haf*, jeszcze inna *wau-wau* czy *woof-woof*, przy czym każda wierzy, że jej „odpowiednik” szczekania oddaje owo zjawisko w najwierniejszy, w miarę „niezdeformowany” sposób, co jest wyrazem wpominanego realizmu językowego. Innym dowodem na uwarunkowanie rozpoznawanego podobieństwa przez językowo-kulturowy system, na który składają się poznawcze konwencje, może być przypadek afrykańskiej kobiety, która nie rozpoznała na czarno-białym zdjęciu swego syna, gdyż brakowało jej odpowiedniego kodu, który pozwoliłby ciemniejszym i jaśniejszym „plamom” na zdjęciu przyporządkować odpowiednie znaczenia (HERSKOVITS 1959: 42—97; KALAGA 2001: 111—114)

² Termin *symbol* w semiotyce Ch.S. Peirce'a (oraz w logice) ma z *symbolem* w ujęciu C.G. Junga czy M. Eliadego wspólne tylko to, że jest rodzajem znaku. Chodzi tu o homonimiczną pułapkę polegającą na tym, że symbol w rozumieniu kulturoznawstwa, religioznawstwa czy psychologii jest silnie umotywowany, stanowiąc przeciwieństwo czysto arbitralnego znaku, który w semiotyce Peirce'a określany jest jako symbol. Odpowiednikiem Jungowskiego symbolu jest w terminologii Peirce'a nie *symbol*, lecz *ikona* oraz *indeks*. Relacje symboliczno-archetypowe bowiem oparte są na podobieństwie i na styczności.

znakach ikonicznych i indeksykalnych, można stwierdzić, że znaki pierwszego typu konstytuują się na podstawie podobieństwa, drugie zaś na podstawie styczności (współwystępowania, łączności, sąsiedztwa). Ikoniczność i indeksykalność współdziałają czasem tak ściśle, że trudno je od siebie odróżnić. Na przykład ikoniczne (onomatopieczne) *hau-hau* to nie tylko obraz akustyczny (rozpoznawalny, artykułowany przez człowieka dźwięk), który w polszczyźnie reprezentuje szczekanie psa. W początkach wchodzenia człowieka w system języka ów obraz akustyczny może nie tylko reprezentować szczekanie, lecz samego psa. W takim wypadku podstawą ustanowienia relacji między danym obrazem akustycznym i pojęciem psa jest relacja zarówno ikoniczna, jak i indeksykalna. (Patrz R. Jakobsona pojęcie *ikony indeksykalnej*, przywoływane w rozdziale szóstym).

Kognitywny wymiar podobieństwa i styczności widoczny jest dalej w teorii **metafory** i **metonimii**. Pierwszy typ przesunięcia znaczeniowego opiera się na podobieństwie, drugi na styczności (GUIRAUD 1976: 36). Metaforę i metonimię uważa się w teorii kognitywistycznej za podstawowe mechanizmy ludzkiego poznania, co znaczy, że chodzi o kluczowe mechanizmy kategoryzacji (LAKOFF 2006: 87, 102), czyli procesu, w którego ramach kształtuje się określony obraz świata rozumiany jako rzeczywistość uzależniona od ludzkiego podmiotu, a zarazem od języka i kultury, które można rozumieć jako społecznie budowane systemy semiotyczne będące integralnym składnikiem ludzkiej świadomości.

Etablowanie się określonego obrazu świata nigdy nie jest przypadkowe. Owym procesem zawsze rządzi pewien kod, czyli dyskursywnie uwarunkowane, w miarę powszechne i niemal rutynowe (czyli relatywnie trwałe) reguły budowania owego obrazu. Za jeden z podobnych kodów uznać można magię. Zasady porządkowania rzeczywistości w ramach owego kodu — wzięte razem ze swoją płaszczyzną performatywną, czyli z płaszczyzną tekstu — można nazwać „magicznym obrazem świata” (PAWLUCZUK 1991: 18). Mówiąc inaczej: pojęciem *magiczny obraz świata* określamy zarówno sferę *langue*, czyli porządku, w którego ramach organizowana jest wiedza i wszelkie doświadczenie, jak również sferę realizacji owego porządku (*parole*), czyli samą wiedzę i doświadczenia oraz teksty językowe, w których owa wiedza i doświadczenia się ujawniają. Magiczny obraz świata jest w takim rozumieniu nie tylko zbiorem określonych zjawisk, lecz również przestrzenią ich pojawiania się i porządkowania. Jest przestrzenią, gdzie rodzą się wszelkie pytania i odpowiedzi, gdzie pewne elementy jawią się jako podstawowe, inne jako mniej ważne czy wręcz nieistotne. Chodzi o przestrzeń, w której jedno zjawisko łączone jest z innym jako przyczyna i następstwo (FOUCAULT 2000: 13; FULKA 2004: 114).

Należy zaznaczyć, że magiczny obraz świata ma różne postacie, ma też swoją historię. Wynika z tego choćby konieczność odróżniania jego wcześniejszych i późniejszych postaci. Mówiąc dokładniej: tylko niektóre aspekty dawniejszych postaci magiczno-mitycznego światopoglądu znajdują swą kontynuację w dzisiejszych wyobrażeniach i praktykach (ENGELKING 1991a: 158).

Gdyby przejść do kwestii fundamentalnych mechanizmów budowania magicznego obrazu świata, można stwierdzić, że sprowadzają się one do wymienionych relacji metaforycznych i metonimicznych (względnie: ikonicznych i indeksykalnych) z tym zastrzeżeniem, że w ramach magicznego myślenia podobieństwo i styczność mają nie tylko wymiar epistemologiczny, jako że opiera się na nich poznanie. Mają oprócz tego wymiar ontologiczny w tym sensie, że kieruje się nimi sam świat i wszystko, co się w nim dzieje.

Dowodu na to, że źródła myślenia magicznego można poszukiwać w kognitywnych uwarunkowaniach świadomości uczestniczącej w konstruowaniu obrazu świata, dostarcza również J. Piageta psychologia rozwojowa, który stwierdza, że **każdy** człowiek przynajmniej na wczesnym etapie swego rozwoju myśli magicznie. Dla tak zwanego przedoperacyjnego etapu rozwoju myślenia dziecka charakterystyczny jest według Piageta realizm sprowadzający się do utożsamiania słów i przylegających do nich rzeczy (względnie: do utożsamiania świata przedstawionego narracji z rzeczywistymi wydarzeniami) (PIAGET, INHELDEROVÁ 1997: 99; por. FREUD 1997: 147). Stąd wniosek, że myślenie magiczne pierwotnie uwarunkowane jest kognitywnie (psychologicznie), a dopiero wtórnie — kulturowo. Przykładem dziecięcej magii jest też utożsamienie podobnego z podobnym, choćby ruchu żywej istoty (człowieka) z ruchem przedmiotu, co może być źródłem dziecięcego animizmu czy antropomorfizmu, a więc przekonania, że wszystko, co się rusza, żyje, gdyż jest z uwagi na ruch podobne do człowieka (PIAGET, INHELDEROVÁ 1997: 99). Innym przykładem może być artyficyalizm, który sprowadza się z kolei do braku koncepcji prawdopodobieństwa i do przekonania, że wszystko zostało przez kogoś spowodowane (PIAGET, INHELDEROVÁ 1997: 100—102), podobnie jak w kulturowo uwarunkowanym myśleniu magicznym, które może wyrażać się choćby w przekonaniu, że chorobę krowy spowodował czyjś urok. Jeszcze innym przytaczanym przez Piageta przykładem są magiczne działania, które zaobserwować można w wieku niemowlęcym, opierające się na tożsamości podobnych do siebie czynności. Dziecko może w tym rozumieniu mrugać oczyma przed wyłącznikiem, by włączyć światło (PIAGET, INHELDEROVÁ 1997: 22—23), a więc działać tak, jak na przykład nosiciel kultu *cargo*, który budował z drewna „sprzęt nawigacyjny” i naśladował działania obsługi

wieży kontrolnej na lotnisku w przekonaniu, że przywoła w ten sposób samoloty przywożące atrakcyjny towar.

Podstawowe zasady porządkowania rzeczywistości w ramach magicznego obrazu świata zostały w dziewiętnastowiecznej antropologii sprowadzone do dwóch praw, sformułowanych i opisanych przez J.G. Frazera i M. Maussa³. Pierwsze prawo mówi, że podobne rzeczy są tożsame, co może między innymi oznaczać, że jedno zjawisko (przedmiot lub proces) wywołuje inne zjawisko, które jest do niego podobne, i to na podstawie ukrytej tożsamości między jednym i drugim. Drugie prawo mówi, że rzeczy, które bezpośrednio lub pośrednio zetknęły się z sobą — które sąsiadowały z sobą choćby tylko na chwilę — są tożsame, a wszystko, co dzieje się z jedną z nich, będzie się działo również z drugą nawet po ustaniu wszelkiego kontaktu między nimi (FRAZER 1994: 18—19; FREUD 1997: 106—114; MAUSS 1973: 4—5). Prawo podobieństwa można przy tym uważać za specyficzny przypadek relacji metaforycznej, prawo styczności zaś — za szczególny przypadek relacji metonimicznej (JAKOBSON 1989: 77—124; por. BUCHOWSKI 1986: 101—102; BUCHOWSKI 1993: 58—60; BURSZA 1991: 93—104). W odróżnieniu od klasycznej metafory i metonimii podobieństwo i styczność (kontakt) są nie tylko zasadami przemian znaczeń słów i innych znaków; opierają się na nich ponadto transformacje samego stanu świata.

W świecie zdominowanym przez magię, rozumianą jako system porządkujący, utrzymuje się trwała łączność między wszystkim, co sąsiaduje, oraz wszystkim, co jest do siebie pod różnymi względami podobne. Część równoznaczna jest tutaj z całością (*pars pro toto*) i dlatego wszystko, co dzieje się z częścią, dzieje się jednocześnie z całością (MAUSS 1973: 82). Niezliczone mnóstwo przykładów funkcjonowania prawa styczności i podobieństwa dostarczają kultury archaiczne, w których na przykład uważa się za możliwe szkodenie określonej osobie lub unicestwienie owej osoby nadeptaniem na jej cień bądź przekłuciem go dzidą. Cień, który nieustannie towarzyszy człowiekowi (jest z nim w styczności) i oddaje kształt jego sylwetki (jest do niego podobny), tworzy z nim jedność, co znaczy, że można go zranić lub zabić „uszkodzeniem” jego cienia lub przedmiotu, który jest wykonany na jego podobieństwo (na przykład fotografia, rzeźba) i jest z nim na tej podstawie tożsamy (CASSIRER 1996: 62—63; FRAZER 1994: 19—20). Obydwa prawa magii zazębiają się również w czarach *voodoo*:

³ Zakwestionowanie ewolucjonizmu, który reprezentują wymienieni badacze, niekoniecznie musi skutkować odejściem od sformułowanych przez nich praw magii, które w dalszym ciągu wydają się najprostszym i najdosadniejszym sposobem ujmowania magii w dyskursie naukowym.

lalka, która służy do unicestwienia konkretnego człowieka, jest do niego podobna w tym sensie, że stanowi jego zminiaturyzowane odwzorowanie. Oprócz tego albo zawiera tkaninę, którą ofiara nosiła na swym ciele, bądź wpleciono w nią na przykład włosy ofiary. Podobieństwo i kontakt danej lalki i człowieka — którego ona przedstawia i z którym dzięki materiałowi, z jakiego jest wykonana, w niezbywalny sposób się styka — stanowią mechanizm zadawania danemu człowiekowi bólu lub zabicia go. Wbijając w lalkę igły lub paląc ją w ogniu, czarownik czyni analogiczną rzecz swej ofiarze.

Na prawie styczności opiera się logika, według której człowiek pozostawiający własnemu losowi resztki spożytego przez siebie jedzenia sprowadza na siebie niebezpieczeństwo. Z uwagi na niepodzielny związek między pozostawionym i spożytym jedzeniem, które stanowi ontologiczną jedność nawet po jego rozdzieleniu, wszystko, co przytrafi się owym resztkom jedzenia, przytrafi się jedzeniu w ciele człowieka, który je spożył, a co za tym idzie — danemu człowiekowi jako takiemu. Jedzenie bowiem, które znajduje się w brzuchu owego człowieka (czyli stanowi obecnie jego „część”), jest z nim tożsame. Kto by zatem nie zniszczył (nie spalił, nie zakopał) resztek wszystkiego, co stanowi część jego ciała (na przykład pozostawione po sobie resztki jedzenia) czy w przeszłości stanowiło jego część (na przykład obcięte włosy czy paznokcie), naraża się na niebezpieczeństwo ze strony nieprzyjacielskiego czarownika, który znalazłszy cokolwiek, co w przeszłości stanowiło (a zatem nadal stanowi) część danego człowieka, ma nad nim moc, w związku z czym w każdej chwili może go unicestwić (ściągnąć nań chorobę, nieszczęście, śmierć), i to w ten sposób, że unicestwi to, co znalazł (CASSIRER 1996: 73—74; MAUSS 1973: 82—83).

Inny możliwy przykład to przekazywanie darów w społecznościach archaicznych: obdarowanie ustanawia tu niezbywalną łączność między dającym i przyjmującym (prawo styczności). Obdarowanie kogoś oznacza połączenie się z nim na zawsze przez oddanie mu części samego siebie (MAUSS 1999: 24, 87). Mechanizm, na którego podstawie *obcy* przyjmujący nasz dar staje się *swoim*, widoczny jest jeszcze w kulturze ludowej średniowiecza, w której dar ustanawia więzy nie-naruszalnego powinowactwa (GUREVIČ 1978: 171).

Wiele przykładów działań umotywowanych prawami magii znaleźć można w historii europejskich kultur ludowych. Jak podaje J. Bartmiński, *strzygoń* był przynajmniej w niektórych miejscach Polski unicestwiany między innymi w ten sposób, że umarłemu podejrzanemu o taką przypadłość wkładano przed pochówkiem pod język karteczkę z napisem *Jezus* (BARTMIŃSKI 2006: 45). Logikę podobnego zabiegu łatwo można wytłumaczyć za pomocą praw magii: imię, które raz

przyległo do swego nosiciela, jest z nim tożsame, co znaczy, że włożenie owego imienia do ust nieboszczyka zapewni jego ciału i duszy niezbywalną łączność z Jezusem, który na zawsze uniemożliwi mu prowadzenie demonicznego pójścia po śmierci. *Strzygoń* na zawsze jest więc obezwładniony, a być może nawet zbawiony. W różnych miejscach Europy, między innymi na Śląsku, znany był zwyczaj wkładania umarłym do trumny świętych obrazków (zwłaszcza Matki Boskiej) i grzebania ich razem z nimi (SIMONIDES 1988: 137—138). Można się domyslać, że pierwotną motywacją owego zwyczaju była chęć zapewnienia — lub przynajmniej ułatwienia — zmarłemu drogi do nieba przez zapewnienie mu styczności ze świętymi. Jeśli obrazek jest na podstawie związku ikonicznego tożsamy (prawo podobieństwa) z reprezentowaną przez siebie postacią, to styczność z obrazkiem podczas rytuału przejścia, jakim jest pogrzeb, jak też po samym pochówku, przekłada się na wieczny związek z tym, kogo obrazek przedstawia.

Owo przypuszczenie potwierdzają pośrednio inne przypadki praktyk obecnych na samym Śląsku oraz w innych miejscach Europy Środkowo-Wschodniej. W Istebnej na Śląsku Cieszyńskim pamięta się na przykład zwyczaj wkładania różańca pod poduszkę nowo narodzonego dziecka, które nie zostało jeszcze ochrzczone⁴. Zwyczaj ów tłumaczono następująco: styczność dziecka z różańcem zapewni mu zbawienie, jeśliby zmarło przed chrztem (KAJFOSZ 2001: 132). Można w związku z tym przypuszczać, że u podstaw wkładania świętych obrazków do trumien pierwotnie leżała podobna motywacja, która z biegiem czasu zanikła. Magiczne uwarunkowania sprawczej mocy obrazu można by również zademonstrować na przykładzie tak zwanych obrazków do połknięcia, które funkcjonowały na osiemnastowiecznej Słowacji. Chodziło o miniaturowe święte obrazki, które podawano choremu do zjedzenia (VANOVICHOVÁ 2005: 80). Przez połknięcie wizerunku świętego ustanawiano łączność między chorym i świętym, czego wynikiem było uzdrowienie. Obrazek bowiem nie tylko reprezentuje świętego jako jego znak ikoniczny. Na podstawie prawa podobieństwa jest

⁴ U śląskocieszyńskich ewangelików zabezpieczano chorowite dzieci przed potępieniem na wypadek śmierci przedwczesnym chrztem, którego mogła dokonać każda konfirmowana osoba. Nie należy jednak wyprowadzać z tego przypadku konkluzji, że działania, które można by sklasyfikować jako magiczne, u ewangelików wcale się nie pojawiały. Występowały co prawda w mniejszym natężeniu, jednak również tutaj były obecne. Zresztą sam chrzest jako kontakt dziecka ze święconą wodą oraz ze znakiem krzyża, a w ten sposób z samym Chrystusem — rozumiany ponadto jako odzworowanie precedensowego chrztu dokonanego w wodach Jordanu (podobieństwo do chrzczonego Chrystusa, które przekłada się na rzeczywisty kontakt z nim) — zdradza z czysto fenomenologicznego punktu widzenia ten sam mechanizm, który stał u podstaw zwyczaju wkładania różańca nieochrzczoneму dziecku pod poduszkę.

z nim tożsamy. Połknąć podobny obrazek — to wejść w niezbywalną styczność ze świętym (między innymi z jego uzdrawiającą mocą). Zgodnie z prawem styczności podobne obrazki chroniły żołnierzy przed kulami podczas pierwszej wojny światowej (noszono je w czapkach).

Gdyby zagłębić się w europejską historię kultury, warto by też zwrócić uwagę na średniowieczne i renesansowe teksty traktujące o nekromancji, czyli o wróżeniu za pomocą duszy zmarłego, którą można było przywołać i zmusić do posłuszeństwa pozyskaniem kawałka jego szczątków lub odrobiny jego krwi (BRUNO 2007: 8, 47; LOMBARDI 2004: 42—46). Z prawa styczności bowiem wynika, że dusza, która raz była złączona z ciałem, tworzy z nim jedność również po śmierci, co znaczy, że władza nad szczątkami (lub ich częścią) przekłada się — na podstawie zasady *pars pro toto* — na władzę nad duszą, która wcześniej je ożywiała⁵. Reliktem podobnych koncepcji może być dziś spirytystyczny wątek w legendach miejskich, a więc narracje dotyczące wywoływania duchów za pośrednictwem ich imienia (por. JANEČEK 2006: 275). Jeśli założyć, że w ramach magicznego porządku rzeczy słowo, które przylega do swego desygnatu (prawo styczności), ma moc sprawczą w tym sensie, że je urzeczywistnia lub przywołuje (MALINOWSKI 1987: 37, 102, 373; por. ENGELKING 2000: 52—53), można stwierdzić, że przywoływanie ducha za pośrednictwem jego imienia jest reliktem magicznego myślenia, który — co najmniej w folklorze i w kulturze popularnej — sporadycznie przetrwał po dziś dzień.

Mówiąc o przejawach i reliktach magii w kulturze ludowej, trzeba stwierdzić, że wyobrażenia i działania magiczne tylko w wyjątkowych sytuacjach rozpoznawano w niej jako *magiczne*. Podobnej obiektywizacji (rozpoznania i nazwania) doczekały się najczęściej tylko zjawiska roboczo określane mianem *czarnej magii*, rozumianej jako praktyki wymierzone w określonego człowieka i w jego majątek, które podejmowane są z intencją szkodzenia, czerpania korzyści na szkodę kogoś innego czy wręcz niszczenia. Świadomość mechanizmów, na których podstawie magia miałaby funkcjonować, była i jest najczęściej bardzo mglista albo wręcz żadna⁶. Fakt, że z teorią (składającą się z wyjaś-

⁵ Można przypuszczać, że istota relikwii (szczątki świętego lub przedmiot, którego dotykał on za życia) oparta jest na podobnych zasadach: uzyskanie części ciała świętego przekłada się na pozyskanie jego wstawiennictwa albo innej formy pomocy.

⁶ Zgadza się z tezą, że magia rzadko urastała do postaci teorii, warto przypomnieć renesansowe próby tworzenia teorii magii. Można w nich odnotować tezy mniej lub bardziej zbliżone do praw sformułowanych przez J. G. Frazera i M. Maussa (por. BRUNO 2007: 7—55).

nień) określaną jako *metamagia* można się na planie potocznego myślenia — i to zwłaszcza w przeszłości — zetknąć bardzo rzadko, da się wytłumaczyć tym, że w kulturze ludowej działania magiczne oparte są zwykle na zwyczaju (na „milczącej” tradycji), który rzadko wymaga tłumaczenia swych mechanizmów, rzadko wymaga jakiejkolwiek teorii (BUCHOWSKI 1985: 105, 83—84; BURSZA 1986: 69—70; ELIADE 1998: 11; LOMBARDI 2004: 18—19, 130). Choć w kulturze typu tradycyjnego — o której traktuje niniejszy tekst — myślenie magiczne bynajmniej nie determinuje wszystkiego, można do niej po części odnieść tezy formułowane w związku z pierwotnymi kulturami magicznymi: „Należy domyślać się, że w kulturze magicznej efekty poszczególnych czynności, np. obrzędowych, nie wymagały uprzednio sformułowanej, teoretycznej tematykacji. Zawarta w działaniu myśl magiczna nie podlegała ukonstytuowanym monopolom idei, których zadaniem byłaby regulacja wtórnych względem nich czynności” (KOWALSKI 1999: 16). Idee (zasady, doktryny), które zostały wyabstrahowane z codziennego doświadczenia i z których mogą być wyprowadzane ludzkie działania, są typowe dopiero dla kultur mniej lub bardziej „odmagiczniętych”. Nie znaczy to jednak, że formy przedteoretycznego (przedrefleksyjnego) doświadczenia zostały wraz z odejściem pierwotnych form kultury magicznej zastąpione teoretycznym i refleksyjnym doświadczeniem. Zostały nim tylko uzupełnione. Pod tym względem można mówić o „stopniowalnym charakterze magicznego myślenia”: od form pełnej magii w kulturach archaicznych po szczątkowe jej formy we współczesnych kulturach europejskich.

Pierwsze przypadki transformacji wycinków magicznej wizji świata (wiedzy-recepty) w wiedzę opisową ujawniają się w rezultacie przemiany synkretycznej kultury magicznej w kulturę symboliczną, gdy na skutek myślenia abstrakcyjnego związanego z używaniem znaków, które odnoszą się do czegoś różnego od siebie (nie są więc tożsame z reprezentowanymi zjawiskami, jak w wypadku magii), dochodzi do stopniowego naruszenia zwartego, synkretycznego Lebensweltu i do jednoczesnych narodzin „społecznego zapotrzebowania na światopoglądową argumentację” (KOWALSKI 1999: 33). W miarę jak świat przedstawiał być twórczym ludzkiego działania niepodlegającym refleksji i zaczął przybierać kształt przedmiotu nadającego ludzkiemu działaniu sens — stając się „problemem” wymagającym wytłumaczenia — magiczna wizja świata zaczęła się przekładać na różnego rodzaju interpretacje. Osiągnęła ona szczyt swej obiektywizacji dopiero w dyskursie naukowym — w drugiej połowie XIX wieku — kiedy to J.G. Frazer oraz M. Mauss sprowadzili myślenie magiczne do postaci zwartej teorii. Określone próby obiektywizacji magii cechują wiele syste-

mów religijnych i filozoficznych, między innymi przedkartezjańskie przyrodoznawstwo i medycynę (BRUNO 2007: 21—40; FOUCAULT 2000: 33—73). Za swoistą formę obiektywizacji magii można by też uznać choćby niektóre koncepcje reinkarnacji. Opierając się pokusie jej redukcjonistycznych „tłumaczeń”, da się za jej możliwe źródło uznać magiczno-izomorficzne upodobnienie życia ludzkiego do cykliczności solarnej i lunarnej. Jej podstawą może być w tym rozumieniu tożsamość człowieka ze zdominowanym przez cykliczność uniwersum, którego stanowi on integralną część. Życie ludzkie jest w tym znaczeniu izomorficzne (strukturalnie podobne) wobec cyklu lunarnego, cykli solarnych czy kolistych ruchów gwiazd⁷. Przypuszczalnie zatem jednym z kluczowych motywów koncepcji reinkarnacji jest założenie, że wszystkie części uniwersum się stykają, wzajemnie odwzorowują i tworzą jedność podległą tym samym prawom (ELIADE 1998a: 100, GUREVIČ 1978: 110).

Mit wiecznego powrotu

Magiczny obraz świata ulega z biegiem czasu różnym przemianom, co pozwala rozpatrywać go w kontekście problematyki relatywizmu językowo-kulturowego. Zjawisko magicznego obrazu świata można analizować i w miarę możliwości również rekonstruować nie tylko na podstawie klasycznych prac z zakresu teorii magii, lecz między innymi również na podstawie koncepcji archaicznej wizji świata zaproponowanej przez M. Eliadego (ELIADE 1998a). Warto zatem podjąć próbę zinterpretowania M. Eliadego antropologii — nawet na przekór jego własnym intencjom — jako teorii magicznego obrazu świata, który w ramach różnych kultur, środowisk (w odniesieniu do poszczególnych ludzi) przyjmuje różne formy i wykazuje odmienny stopień integralności. Krytykowany często Eliadowski uniwersalizm, polegający na porównywaniu fenomenów zaczerpniętych z rozmaitych i trudno porównywalnych kontekstów kulturowych, chciałbym rozumieć jako uniwersalizm ludzkich kognitywnych uwarunkowań.

⁷ W archaicznych kosmologiach często panuje symetria między życiem i śmiercią, porodem i zgonem, między kosmologią, „embriologią”, eschatologią (LIBERA 1997: 33).

W poprzednich rozdziałach zaznaczono, że sposoby kategoryzowania zjawisk mogą być przynajmniej do pewnego stopnia różne w zależności od tego, które aspekty jawią się jako znaczące, a które są umniejszane albo wręcz pomijane. Jeśli wynikiem (a zarazem warunkiem) kategoryzowania zjawisk jest obraz świata, trzeba przyjąć, że również obrazy świata mają w pewnym stopniu relatywny charakter, jako że odpowiadają różnym sposobom kategoryzowania rzeczywistości. Obrazy świata różnią się, po pierwsze, z uwagi na relacje przestrzenne (funkcjonują paralelnie obok siebie), po drugie — z uwagi na relacje czasowe (następują po sobie lub nakładają się na siebie niczym warstwy⁸). Następstwo obrazów świata to następstwo porządków, według których organizowana jest wiedza, przy czym owe porządki nie mają zwykle zobiektywizowanego charakteru w tym znaczeniu, że z reguły nie są przedmiotem refleksji swych nosicieli, uczestników.

Dla zrozumienia całego zakresu zjawisk wchodzących w zakres pojęcia *magiczny obraz świata* ważny jest fakt, że prawa magii nie przejawiają się wyłącznie w bezpośrednim działaniu człowieka, lecz również w przedteoretycznym, codziennym rozumieniu świata oraz w jego wykładniach, i to nie tylko w ramach kultur archaicznych, lecz również w kulturze ludowej Europy. Jedną z kluczowych kategorii paradygmatu magicznego jest *czas cykliczny*. Warto unaocznnić, że archaiczna tęsknota za periodycznym powrotem do mitycznego czasu początków, przekładająca się na sprzeciw wobec czasu linearnego (historycznego), ma kognitywne motywacje, które z kolei przekładają się na myślenie magiczne. Można wręcz uznać, że ucieczka przed czasem linearnym, a co za tym idzie — przed zmiennością, to jeden z podstawowych przejawów zarówno kategoryzacji, jak i magicznego myślenia. Jeśli bowiem założyć, że czas to *a priori* jakiegokolwiek zaobserwowanej zmiany, ucieczka przed czasem przekłada się na **ucieczkę przed zmiennością**, czyli na ucieczkę przed nietrwałością bytu. Subiektywne (między innymi rytualne) zniesienie czasu czyni świat stabilnym, pozbawiając go przygodnych i nieodwracalnych transformacji. W tym rozumieniu daje człowiekowi określone poczucie kontroli nad rzeczywistością i towarzyszące mu poczucie bezpieczeństwa.

Archaiczna ucieczka przed czasem albo też ontologia wiecznego powrotu stanowi więc, po pierwsze, jeden z pierwotnych przejawów **tendencji do kategoryzacji**, która, jak zaznaczono wcześniej, polega

⁸ O różnych warstwach obrazu świata można mówić co najmniej w sensie różnic związanych ze stratyfikacją społeczną. Nie wszyscy ludzie w epoce oświecenia cechowali się racjonalnością oświeceniową, tak samo jak nie wszyscy ludzie w epoce pozytywizmu przychylali się ku racjonalności pozytywistycznej.

na uproszczeniu (uogólnieniu) i utrwaleniu (wyeliminowaniu zmienności). Po drugie, jest jednym z najważniejszych przejawów **magicznego myślenia**. W świecie zdominowanym przez podobieństwo, odwzorowanie czy wieczne powtarzanie wszelkie wydarzenia mają status pozornych tylko zmian, gdyż zawsze dają się sprowadzić do ponadczasowego — czyli niezmiennego — kosmicznego cyklu, do wiecznie trwałej, transcendentnej matrycy, stanowiącej „esencję” zmiennego i skomplikowanego, a w efekcie paradoksalnego, immanentnego bytu. Byt staje się w tym sensie w pełni zrozumiały, poznawczo całkowicie przystępny. Z historii zostaje na tej podstawie wyeliminowana przypadkowość zdarzeń, co właściwie oznacza, że historii jako takiej nie ma, a wszystko, co się dzieje, jest tylko jednym z nieskończonych odtworzeń zaświatowego pierwowzoru, czyli archetypu (ELIADE 1998a: 106—152, 154). Eliminacja niekontrolowanego przypadku związanego z czasem linearnym jest równoznaczna z dominacją wszechogarniającego i przede wszystkim trwałego porządku rzeczy. Tendencja do kategoryzacji, która polega na zniesieniu czasu linearnego, przejawia się oprócz tego w dążności archaicznego człowieka do wiernego naśladowania działań swych bogów i heroicznych (boskich) przodków — do naśladowania wzorcowych gestów, które wykonane zostały na początku czasu (*in illo tempore*), a więc poza czasem, w zamierzczłym i niezmiennym *kiedyś* (ELIADE 1998a: 28—47).

Nie tylko zresztą człowieka archaicznego cechuje dążność do robienia tego, co *zawsze się robiło*, co się robiło *od niepamięci*, czyli od fenomenologicznie (doświadczeniowo) rozumianego początku czasu, jednak — powołując się na Eliadego — w odniesieniu do człowieka archaicznego, którego świadomość najsilniej zdominowała potrzeba porządku, owa tendencja zaznacza się najwyraźniej: „W każdym szczególnie swego świadomego zachowania człowiek »prymitywny«, archaiczny nie zna aktu, który nie zostałby uprzednio dokonany i przeżyty przez innego, który nie był człowiekiem. To, co czyni, zostało już uczynione. Jego życie jest nieprzerwanym powtarzaniem aktów zainicjowanych przez innych” (ELIADE 1998a: 13).

Tendencję do unikania zmienności można zatem uważać za przejaw archaicznej tendencji do kategoryzacji, która opiera się na myśleniu magicznym (inaczej: kategoryzacji, która dokonuje się w ramach magicznego paradygmatu). Za pośrednictwem rytualnych ingerencji w czas linearny, zrelacjonowanych przez M. Eliadego, destrukcji ulegają wszelkie zmiany, które dokonały się w świecie od czasu jego powstania, czyli od czasu, gdy świat zaistniał w idealnej, mitycznej postaci. Świat powraca w ten sposób do stanu pełnej taksonomii, polegającej na radykalnym izomorfizmie. *Radykalnym izomorfizmem*

określam sytuację, gdy wszelkie elementy (zawartości) świata wzajemnie się stykają — każdy fragment świata stanowi przecież część **jednego** uniwersum, z czego wynika powszechna tożsamość kosmosu. Wszystkie fragmenty świata wzajemnie się też odwzorowują, są ponadto odwzorowaniem całego uniwersum, co również przekłada się na tożsamość każdej części świata z wszystkimi innymi jego częściami oraz ze światem jako takim. W myśl obydwu praw magii człowiek jest tu nie tylko odwzorowaniem świata⁹, lecz również kontynuacją świata w tym znaczeniu, że jako jego integralna część (część z nim tożsama) nie znajduje wyraźnie określonych granic między własnym ciałem a resztą uniwersum (GUREVIČ 1978: 44—50). Idąc tym tropem, można zrozumieć między innymi przywiązanie człowieka średniowiecza do ziemi, na której się urodził. W fakcie, że odczuwał on silną łączność z przestrzenią, która była jego ojczyzną i ojczyzną jego przodków (GUREVIČ 1978: 63), można rozpoznać ślad zmaterializowanej relacji metonimicznej, ślad prawa styczności.

Jeśli posłużyć się terminologią zaczerpniętą z historii filozofii, wypadnie rzec, że w ramach radykalnego izomorfizmu świat i wszelkie jego elementy (na przykład znajdujące się w świecie kraje, w krajach — miasta, w miastach zbudowane domy, w domach mieszkający ludzie itd.) to niejako *monady* Leibnizowskie, które składają się z mniejszych monad — te z kolei z jeszcze mniejszych monad, przy czym wszystkie monady odwzorowują się wzajemnie, a każda z nich stanowi *imago mundi* — odwzorowanie świata jako całości (LEIBNIZ 1991). Można zatem mówić o magicznym obrazie świata w jego pierwotnej postaci jako o *idealnej sympatii*, to znaczy o rzeczywistości, w której **wszystko jest ze wszystkim połączone i wszystko wzajemnie się odwzorowuje** (MAUSS 1973: 95—96): archaiczna taksonomia polegała na odnajdywaniu ukrytych izomorfizmów, czyli odwzorowań (podobieństw) oraz przyległości (kontaktów) w świecie i dzięki temu utwierdzaniu się w przekonaniu o jego jedności.

Odwołując się do **prawa podobieństwa**, można stwierdzić, że tożsame — integralne, należące do jednego porządku rzeczywistości — jest to, co do siebie podobne. Brak podobieństwa jest więc wyłącznie chaotycznym wyłomem w izomorficznym porządku rzeczy. Odwołanie się z kolei do **prawa styczności** prowadzi do stwierdzenia, że jakikol-

⁹ „Człowiek i jego ciało są równolegli czy izomorficzni w stosunku do otaczającej rzeczywistości. W takim kontekście ciało występuje jako »przekład znaczenia« odpowiednich elementów społeczeństwa i świata. Każdy element ludzkiego ciała, każda część społeczeństwa, każdy obiekt przyrody mają podwójny sens. Wiedzę o człowieku i jego ciele ujętą w kod antropomorficzny ekstrapoluje się na cały wszechświat. W rezultacie ten sam zasób pojęć opisuje człowieka i przyrodę” (LIBERA 1997: 32, 45—46).

wiek kontakt z elementem chaosu jest niebezpieczny w tym znaczeniu, że wszystko, co się styka z chaosem, może się do niego upodobnić, czyli z nim się utożsamić. Stąd mogą wynikać obawy nosiciela magicznego obrazu świata przed nowinkami niemającymi swego wzoru. W tym też tkwi — jak się wydaje — źródło obaw przed czasem rozumianym jako nieodwracalna transformacja rzeczy do postaci, której nigdy przedtem nie miały.

Prawa magii zapewniają tożsamość wszystkiego, co wchodzi z sobą w kontakt, oraz wszystkiego, co jest do siebie podobne. Zapewniona jest w ten sposób tożsamość aktów naśladowujących z aktem pierwotnym (dokonanym *na początku*), oryginalnym, wzorcowym i jedynym rzeczywistym, bo pozaczasowym, wiecznym, nieulegającym żadnym przemianom.

Każda czynność ludzka zyskuje w magicznym porządku rzeczy skuteczność wówczas, gdy dokładnie powtarza działanie wykonane na początku czasu przez boga, bohatera lub przodka (ELIADE 1998a: 32—33). Wszystkie istotne akty życia powszedniego objawili *ab origine* bogowie lub bohaterzy rozumiani jako przodkowie. Ludzie, jeśli chcą być z nimi tożsami, muszą te wzorcowe i paradygmatyczne gesty powtarzać (ELIADE 1998a: 44). Można w tym rozumieniu mówić o powtarzaniu jako o działaniu na rzecz utrzymywania integralności kosmosu. Człowiek dzięki powtarzaniu aktu pierwotnego utrzymuje jedność kosmosu dlatego, że intensyfikuje stworzenie, tworząc rzeczy według ich wzorów oraz naśladowując gesty bogów i przodków, **utrzymuje tożsamość między nimi i sobą**. Jeśli zgodnie z prawami magii podobieństwo (odwzorowanie) równoznaczne jest z tożsamością, człowiek, który naśladowuje pierwotny gest, staje się podmiotem owego pierwotnego gestu, staje się jego wykonawcą: „Pewien rybak mówi mi, że gdy łowił ryby (swym łukiem), uważał się za samego Kivavia. Nie ubiegał się o przychyłność i pomoc tego mitycznego bohatera: utożsamiał się z nim” (ELIADE 1998a: 45).

Tendencja do eliminowania zmienności i utrzymywania podobieństw na zasadzie imitacji wzorcowych gestów założycielskich, jakich dokonali *kiedyś* bóstwa i boscy przodkowie, jest równoznaczna z tendencją do utrzymywania izomorfizmów, a w rezultacie — z tendencją do utrzymania integralności kosmosu; do obrony harmonii kosmosu przed chaotycznymi zjawiskami, które nie mają swego wzoru, a co za tym idzie — nie mogą być integralnym elementem świata. Zresztą, gdyby nawet nosiciel archaicznych postaci magicznego obrazu świata nie naśladował — według własnego mniemania — czynności swych bogów i wyidealizowanych (boskich) przodków, gdyby robił coś *innego*, wykluczałby się z ich ekumeny i z całego porządku uni-

wersum. Przestałby być tożsamy z własnymi przodkami i z kosmosem jako takim, stając się godnym wyeliminowania elementem chaosu. Tam, gdzie nie ma podobieństwa, nie ma tożsamości. Tylko naśladowanie (imitacja) zdoła zatem zapewnić integralną jedność między archaicznym człowiekiem, jego mitycznymi przodkami i bogami oraz uniwersum jako takim. Idąc tym tropem, można przypuszczać, że w ramach obrazu świata, zdominowanego przez myślenie magiczne, człowiek ustanawiał łączność między sobą i mitycznym przodkiem również za pomocą prawa styczności, czego echem może być upodobanie średniowiecznego człowieka do tworzenia genealogii. Prestiż, jaki osiągnął bohaterski przodek umiejscowiony na samym „początku”, przekładał się — na zasadzie prawa styczności — na prestiż tych, którzy uważali się za jego potomków. Słowem: odpowiedź na pytanie „Kim jestem?” zawierała się w odpowiedzi na pytanie „Kim byli moi przodkowie?” (GUREVIČ 1978: 85; LE GOFF 2007: 29).

Wracając do próby wyprowadzenia archaicznego izomorfizmu z magii, można za Eliadem dalej przytoczyć: „Wszystkie miasta babilońskie miały swe archetypy w konstelacjach: Sippar w Raku, Niniwa w Wielkiej Niedźwiedzicy, Assur w Arcturus itd.” (ELIADE 1998a: 16). „Tę samą teorię znajdujemy w Indiach: wszystkie indyjskie miasta królewskie, nawet współczesne, są zbudowane wedle mitycznego modelu miasta niebiańskiego [...]” (ELIADE 1998a: 18). Jeszcze w średniowieczu Kościół jest odwzorowaniem kosmosu (GUREVIČ 1978: 58). Dotyczy to, oczywiście, nie tylko kultury materialnej, lecz również duchowej, na przykład prawa, które w ramach magicznego obrazu świata nie jest czymś, co można dowolnie zmieniać (arbitralnie ustalać w drodze głosowania). Jedyne dopuszczalne prawo w magicznym porządku rzeczy to prawo zwyczajowe, wyprowadzone od mitycznych przodków, a za ich pośrednictwem z odwiecznych — zatem niezmiennych — praw rządzących kosmosem dlatego, że jest ono ich odwzorowaniem. Chodzi o prawo legitymizujące i egzekwujące to, co zawsze się robiło. Wprowadzanie zmian w kodeksie prawnym nie sprowadzało się do nowinek *sensu stricto*, było raczej dokładniejszym odtworzeniem pierwotnego oryginału (ELIADE 1998a: 43; GUREVIČ 1978: 122—142). Również wojny mają w ramach magicznego porządku rzeczy swój wzór w walce między dwoma bóstwami (na przykład w Egipcie walka między dwiema grupami reprezentującymi Ozyrysa i Seta), co w pełni wystarcza do ich uprawnienia (ELIADE 1998a: 40). Wszystko, co dzieje się w świecie, musi być odwzorowaniem transcendentnego i wiecznie trwałego modelu (ELIADE 1998a: 15). Transcendentnego z uwagi na miejsce i czas: odwzorowywany model jest radykalnie oddalony w przestrzeni (ciała niebieskie, których lustrzanymi

odbiciami są natura i ziemskie artefakty) i w czasie (dawne preceden-
sy odtwarzane, a tym samym przywoływane w teraźniejszości). To zaś,
co nie ma swego wzorcowego modelu, czyli prototypu (na przykład za-
mieszkałe przez potwory krainy pustynne, ugory, nieznane morza),
jest „ogołocone z sensu”, stanowi element chaosu (ELIADE 1998a: 18,
46). Chaos rozumiany jest tu fenomenologicznie — to coś, co nie ma
przeszłości i nie ma wzoru, a zatem jest niezrozumiałe, bo nieznane
z wcześniejszego doświadczenia.

Magię podobieństwa uzupełnia zawsze magia styczności: między
obiektami ziemskimi i niebieskimi (między obiektami immanentnymi
i transcendentnymi) nie tylko panuje izomorfizm (relacja podobień-
stwa, wzajemnego odwzorowania), lecz oprócz tego za pośrednictwem
axis mundi (albo też środka) obydwie sfery wzajemnie się stykają —
są z sobą połączone — stanowią kosmiczną jedność. *Axis mundi*,
choćby w postaci świętej góry Olimp, to oś, która łączy niebo z ziemią
i z podziemiami, miejsce transcendencji i absolutny środek, z którym
tożsame jest wszystko, co ma sens. *Axis mundi* to nie tylko sfera
przecięcia światów i absolutne centrum (pępek świata), w którym
dokonało się stworzenie (ELIADE 1998a: 25—27). To również ogniwo,
które łącząc świat z zaświatami (niebem i piekłem), orzeka o ich onto-
logicznej tożsamości, czyli o nierozzerwalnym związku między zdarze-
niami ziemskimi i pozaziemskimi (na przykład o związku między ży-
ciem ludzkim i ruchami gwiazd). W ramach magicznego porządku
rzeczy można zatem mówić o paradoksalnej jedności (tożsamości)
świata pod względem **miejsca**, bo wszystko „ważne” — na zasadzie
prawa styczności — miało kontakt ze środkiem: jest zatem tożsame ze
środkiem, z którego rozwinęło się wszelkie stworzenie. Podobnie moż-
na mówić o jedności stworzenia pod względem **czasu**, jako że czyn-
ność, która naśladuje „pierwotny” proces twórczy, zlewa się z nim —
na zasadzie prawa podobieństwa — w jedno. Powtórzmy: wszystko
jest ze wszystkim tożsame, gdyż, po pierwsze, jakakolwiek usensowio-
na rzecz w świecie to odwzorowanie świata (stanowi *imago mundi* —
jest podobna do uniwersum); po drugie, wszystko ze wszystkim się
styka, bo stykało się na początku w postaci początkowego miejsca
stworzenia.

Mechanizm niwelowania czasu linearnego można tłumaczyć pra-
wem podobieństwa, w którego świetle czyn będący naśladowaniem
początkowego precedensu jest z nim tożsamy: czas, w którym doko-
nuje się obrzędowe powtórzenie (inaczej: akt naśladowania) — a czło-
wiek archaiczny nie zna niczego innego — tożsamy jest z chwilą
początku, czyli jest *eo ipso* chwilą początku. Człowiek uczestniczy
w ten sposób w kosmogonii i antropogonii, ponieważ rytuał przenosi

go w mityczną epokę początku. Każda czynność ludzka zyskuje skuteczność pod warunkiem, że stanowi dokładne powtórzenie działania wykonanego na początku czasów przez boga, bohatera lub przodka (ELIADE 1998a: 32—33). Człowiek archaiczny powtarza — **w jego mniemaniu** — gesty kogoś innego, a w efekcie tego powtarzania żyje nieustannie w bezczasowej teraźniejszości (ELIADE 1998a: 99). Czas linearny zostaje w ten sposób zniwelowany, a człowiek archaiczny przezwycięża przemijalność, nieodwracalną zmienność, czyli czas.

Reasumując, tożsamość świata jest więc zapewniona, po pierwsze, przez **srowadzenie go do jednego miejsca** stworzenia — do „pępka”, czyli miejsca pierwotnej styczności; po drugie zaś — przez **srowadzenie go do jednego momentu** na początku czasu, to znaczy poza czasem. Świat w chwili stworzenia stanowi „integralną pełnię” (ELIADE 1998a: 36), a dzięki naśladowaniu aktu stworzenia człowiek archaiczny może do owej pełni powracać: „[...] przez paradoks obrzędu każda przestrzeń uświęcona zbiega się ze Środkiem Świata, tak jak czas każdego rytuału zbiega się z mitycznym czasem »początku«” (ELIADE 1998a: 31, 89, 91—92).

W archaicznym obrazie świata nie może więc zaistnieć ani nic takiego jak historia (następstwo coraz to nowszych, nieodwracalnych i niepodobnych do siebie zdarzeń, zdarzeń o autonomicznej wartości), ani jakakolwiek uprzedmiotowiona ewolucja w sensie projektu oświeceniowego czy w ujęciu Heglowskim. Należy ponadto dodać, że nie tylko dla świadomości archaicznej, lecz czasem dla współczesnej potocznej świadomości, charakteryzującej się nasiloną tendencją do kategoryzacji — do kognitywnej kontroli nad rzeczywistością — rzeczywiste i godne pożądanego jest to, co w subiektywnym rozumieniu było *od zawsze*, co jest *starodawne*, a tym samym wartościowe. Przekonanie, że odstępstwo od stanu początkowego (opanowanego poznawczo choćby dzięki narracji mitycznej) nigdy nie jest lepsze, ale zawsze tylko gorsze, może mieć zatem swe kognitywne motywacje.

Odwołując się do ustaleń M. Eliadego, można stwierdzić, że pierwszą kulturą, która wykazuje znamiona określonego „odmagicznienia”, jest kultura starożytnych Żydów, przynajmniej jej sfera reprezentowana przez proroków. Obowiązujący w niej zakaz odwzorowywania (sporządzania obrazów rzeczy stworzonych)¹⁰ można by zresztą interpretować jako formę przeciwdziałania magii opierającej się na prawie podobieństwa, ponieważ w społeczności, która nie dopuszcza tworzenia znaków ikonicznych, nie jest możliwe utożsamianie podobnego (odwzorowującego artefaktu) z podobnym (z odwzorowywanym

¹⁰ Pwt 4, 15—18; Pwt 4, 23.

fragmentem natury), ani też magiczne oddziaływanie na pierwowzory reprezentowane przez owe znaki ikoniczne. Ponadto, skierowane do Abrahama (Abrahama) słowa: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci wskażę”¹¹, można by interpretować jako nakaz zerwania magiczno-metonimicznej relacji (czyli: kontaktu) człowieka z otoczeniem, z przodkami, a nawet jako nakaz zerwania z archetypem. Eliade wspomina o innym wymiarze podobnego „odmagicznienia”, mianowicie o waloryzacji czasu historycznego, czyli linearnego: miejscem objawienia (teofanii) w starotestamentowych narracjach nie jest początek czasu, lecz konkretny moment historyczny. Waloryzację trwania uzupełniła tu waloryzacja zmiany. Starotestamentowy obraz świata prezentuje tym samym pierwszą formę ewolucyjnej ontologii (ELIADE 1994: 77; ELIADE 1998a: 117—121; GUREVIČ 1978: 88).

W ramach archaicznej wizji świata przeszłość, czyli „początek”, ma status kategorii absolutnej. Tylko ona istnieje, a autonomicznej teraźniejszości nie ma, gdyż jest niepożądana. Teraźniejszość istnieje zatem wówczas, gdy jest przeszłością, której powtórzenie stanowi. Jak zauważono, w ramach archaicznego obrazu świata czynność imitująca archetyp „naprawia” świat (restauruje pierwotny *kosmos*). Każda czynność, która nie odwzorowywałaby czynności początkowej, założycielskiej, byłaby działaniem na rzecz chaosu, na rzecz rozpadu integralnej jedności świata. Oznacza to, że umarli (przodkowie) jako wykonawcy archetypowych czynności zawsze są tu ważniejsi od żywych. Jak zaznacza A. Guriewicz, w magicznym porządku rzeczy to umarli, a nie żywi są właściwymi autorami współczesności (GUREVIČ 1978: 79). Podobne stwierdzenie jest jednak niedokładne, ponieważ przodkowie, których precedensowe działania rytualnie się tu naśladuje, są przynajmniej po części wykreowani przez kategoryzujące mechanizmy kolektywnej pamięci, która potrafi stosunkowo szybko i niepostrzeżenie (zwłaszcza w kulturach niepiśmiennych — czyli bez „dowodów” archiwalnych) modelować swych przodków na miarę aktualnego zapotrzebowania (por. ONG 1992: 55—77). Słowem: w drodze mitycznej narracji żywi „projekują” nieraz swych przodków, każąc im wykonywać określone czynności, po czym owe czynności rytualnie naśladują (SZACKI 1971: 148—150). Za sprawą kategoryzacyjnej funkcji pamięci kolektywnej nowinki przybierają, w ten nieco „podstępny” sposób, postać reliktyw zamierzchłej przeszłości, dzięki czemu zyskują uprawnomożenie.

Postępujący rozpad magicznego obrazu świata przekłada się na postępujący upadek niekwestionowanego autorytetu przodka w tym

¹¹ 1 Rdz 12, 1.

rozumieniu, że uprawomocnienie aktów ludzkich przez model poza-ludzki (między innymi sakralni przodkowie) okazuje się w miarę postępującego rozpadu magicznych systemów coraz mniej potrzebne: „[...] zasadnicza różnica między człowiekiem cywilizacji archaicznych a człowiekiem nowożytnym, »historycznym«, polega zaś na tym, że coraz większą wartość przypisuje on wydarzeniom historycznym, czyli owym »nowościami«, które dla człowieka tradycyjnego stanowiły albo pozbawione znaczenia spotkania, albo pogwałcenia norm (a więc »błędy«, »grzechy« itd.), dlatego winny być okresowo »wypędzane« (obalane)” (ELIADE 1998a: 167). Postępujący rozpad magicznego obrazu świata, rozumianego jako integralny paradygmat działaniowy i poznawczy, równoznaczny jest z transformacjami systemu znaczeniowego, który rządzi kategoryzacją. Człowieka nowożytnego tendencja do kategoryzacji nie jest na tyle dominująca, by niwelować wszystko, co nie ma swojego odwiecznego wzoru.

Archaiczny paradygmat wiecznego powrotu to forma utrwalenia i uproszczenia nieprzejrzyściego i zmiennego świata, opierająca się na prawach magii. *Kosmos* jest tu zawsze początkowym stanem stworzenia, stanem najwyższego uporządkowania, zrozumiałości i sensu. Liniarny (upływający) czas, rozumiany jako niekontrolowana zmienność, zamienia go w *chaos*. Czas, rozumiany jako pozbawiona kontroli (oparta na przygodności) zmienność, ma akategorialny, chaotyczny charakter. Zniesienie czasu linearnego jest zatem równoznaczne z kategoryzowaniem tego, co akategorialne, czyli zmienne, a w efekcie nieuchwytnie; jest równoznaczne z przemianą *chaosu* w *kosmos*. Likwidacja czasu rozumianego jako niekontrolowana zmienność to zatem **forma pierwotnej kategoryzacji**, czyli budowania, upraszczania i utrwalania kosmosu. Paradygmat wiecznego powrotu to paradygmat cyklicznego powrotu nieskończonej różnorodnej i zmiennej rzeczywistości **do pierwotnej jedni**, co z kognitywnego punktu widzenia może być uznane właśnie za efekt tendencji do kategoryzacji.

Jak już stwierdzono, ucieleśnieniem czy obiektywizacją magicznego paradygmatu mogą być różne koncepcje bytu oparte na obserwacji izomorficznych względem siebie cykli, takich jak cykl roczny (od przesilenia letniego do przesilenia zimowego), miesięczny (od pełni do nowiu), dobowy (od dnia do nocy). W myśl wcześniej poczynionych ustaleń, dotyczących roli metafory w poznaniu, zaobserwowane tutaj „materialne” zjawisko staje się kluczem do rozumienia innych, zmysłowo niepostrzegalnych zjawisk i punktem wyjścia abstrakcyjnych konstrukcji, które w miarę ich upowszechnienia zyskują status „oczywistości” rzutu na wszystko, co jest przedmiotem dalszego postrzegania (USPENSKIJ 1998: 48). Pozwala to zrozumieć, dlaczego czło-

wiek archaiczny żył w zgodzie z rytмами kosmicznymi czy wręcz utożsamiał się z nimi: „[...] rytm lunarny nie tylko odśłania krótkie interwały (tydzień, miesiąc), ale służy także za archetyp znacznych okresów; w istocie »narodziny« ludzkości, jej wzrost, starzenie się (»zucie«) i zanik są utożsamiane z cyklem lunarnym” (ELIADE 1998a: 100; por. GUREVIČ 1978: 110). Korzystając z terminów kognitywizmu, można by rzec, że cykliczne ruchy ciał niebieskich jako standard porównania stawały się punktem wyjścia koncepcji czasu cyklicznego rozumianego jako cel porównania (FIFE 1994: 19). Skoro bowiem — w myśl prawa styczności i prawa podobieństwa — wszystkie elementy świata należą do jednego uniwersum, muszą one być względem siebie izomorficzne. Jeśli więc niektóre z nich cechuje cykliczne powstawanie i zanikanie (słońce i księżyc), to samo musi obowiązywać wszystko inne, włącznie z ludznością i z człowiekiem jako takim (reinkarnacja).

Relikty archaicznej wizji, według której wschód i zachód słońca są izomorficzne — a zatem tożsame — z cyklicznym następstwem faz miesiąca, z następstwem pór roku albo dnia i nocy, funkcjonują po dziś dzień w potocznych wyobrażeniach współczesnej Europy, choćby w potocznej koncepcji *zbliżającego się końca świata*, który jest od samego początku „zaplanowany” i w tym ujęciu nieuchronny, analogicznie do zachodu słońca. Innym dowodem na relikty izomorfizmu między ciałami niebieskimi i ziemską naturą we współczesnej kulturze ludowej może być przekonanie, że uwzględnianie „rytmów kosmicznych” przynosi sukces, a ich ignorowanie — porażkę. Nie tylko na Śląsku Cieszyńskim utrzymało się — a sporadycznie nadal znajduje wyraz — przekonanie, że rośliny uprawne zasiane w okresie nowiu, czyli takie, które na początku swej drogi wegetacyjnej wejdą w kontakt z „pustym” księżycem, przyniosą znikome plony. Gdyby jednak zasiać je w okresie pełni, urodzaj będzie lepszy, bo na rośliny wpłynie ich początkowa styczność z „pełnym” księżycem (KAJFOSZ 2001: 82—84). Innym przykładem izomorfizmu uniwersum może być uznawana wcześniej na Śląsku Cieszyńskim analogia między dwunastoma dniami od św. Łucji do wigilii i dwunastoma miesiącami nadchodzącego roku: „Każdy dzień był odpowiednikiem kolejnego miesiąca, a pogoda tego dnia wróżyła pogodę na dany miesiąc w nowym roku. [...] Każdy miesiąc dzielono jeszcze na dekady i odpowiadały im poszczególne pory dnia: jaka pogoda była rano, taka w pierwszej dekadzie miesiąca, jaka w południe, taka w drugiej dekadzie, jaka pogoda była po południu, taka pogoda miała być w trzeciej dekadzie miesiąca” itd. (JANKOWSKA-MARCOL 2001: 7).

Warto dodać, że za swego rodzaju przejaw tendencji do kategoryzacji, do uproszczenia i unieruchomienia, można by uważać przedsokratejskie

systemy filozoficzne. W nich bowiem poszukiwano trwałej i niezmiennej „esencji” świata w postaci jednego żywiołu (*arché*), z którego niczym z uniwersalnego budulca zbudowany jest kosmos, co znaczy, że kosmos daje się do niego sprowadzić. Nie kwestionując znaczenia filozofii Platona, można za Eliadem stwierdzić, że również ona czerpie swe inspiracje z archaicznej ucieczki przed czasem, gdyż podobną „esencją” jest także Platowska sfera niezmiennych i doskonałych, bo uniwersalnych idei, na których wzór zbudowany jest świat i które są w tym rozumieniu jego wspólnym mianownikiem (ELIADE 1998a: 15, 46). Za wyraz myślenia, które cechuje tendencja do unieruchomienia, uznać można wreszcie potoczną gnozę, rozumianą jako dualizm pozornego, bo zmiennego, a zatem nieważnego, „tego świata” i wiecznie trwałego „tamtego świata” — jedyne wartego uwagi (POKORNÝ 1986: 192—193). Fakt, że niezmiennosc tożsama jest w magicznym porządku rzeczy z tym, co rzeczywiste, a zatem jedynie realne, ujawnia również średniowieczny obraz świata, w którego ramach — jak podkreśla A. Guriewicz — zaświaty są realniejsze niż świat właśnie dlatego, że są trwałe, nieprzemijające (GUREVIČ 1978: 60). Przypisywanie wagi temu, co niezmiennie — w odróżnieniu od tego, co przemijające — ma swe kognitywne motywacje.

Reasumując, archaiczny obraz świata cechuje się niejako „**pełniejszą**” formą **kategoryzacji**, która w takim nasileniu nieznaną jest człowiekowi posiadającemu historię. Człowiek archaiczny nie porusza się w żadnej innej rzeczywistości niż rzeczywistość niezmiennych, czyli wiecznie trwałych, wzorów i powtórzeń, nie jest mu znana „chaotyczna” zmienność, różnorodność i wielowymiarowość świata, z którą często musi się zmagać człowiek współczesny, ani też kategoria przypadku, która wykluczałaby możliwość całkowitego zrozumienia rzeczywistości „tu” i „teraz”. Obraz świata oraz rządząca nim logika, respektująca prawo podobieństwa i styczności, prowadzą do życia według modeli pozaludzkich, do życia zgodnego z archetypami, lecz przede wszystkim do życia w bezpiecznym i przewidywalnym świecie. Archetyp jest bowiem trwały — ma niezmienną formę — a zarazem w miarę prosty, w pełni uchwytny. Zjawiska do niego niepodobne, poddane nieodwracalnej i nieprzewidywalnej zmienności, są w porównaniu z nim **amorficzne**, czyli z kognitywnego punktu widzenia trudno uchwytnie, budzące niepokój. Trwanie przy archetypie stanowi więc archaiczną formę kategoryzacji, formę utrwalenia i uproszczenia świata, czyli „przekształcenia” go w rzeczywistość przyjazną człowiekowi. Słowem: tendencja do przywoływania — na podstawie prawa podobieństwa — pierwotnych gestów przekłada się na tendencję do kategoryzacji, czyli do uproszczenia i unieruchomienia, a w rezultacie — do poznawczego opanowania, zrozumienia świata.

Harmonia świata, przewidywalność i fatum

Jak stwierdzono, współczesność (oraz przyszłość) miała dla człowieka archaicznego znaczenie wówczas, gdy była tożsama z przeszłością. W tym sensie była konieczna. Stąd koncepcja wiecznego powrotu, niekończące się powtarzanie tego, co raz już się zdarzyło: „[...] przeszłość nie przemija całkowicie, lecz się powtarza: te lub inne formy istnienia powtarzają się periodycznie (w rozmaitych — ze względu na swoją skalę — cyklach), przeszłość cyklicznie ożywa w teraźniejszości lub, co na jedno wychodzi, teraźniejszość — dążąc ku przyszłości — periodycznie powraca ku przeszłości [...]” (USPENSKIJ 1998: 49). Jak już zauważono, koncepcja cyklicznego czasu dawała nosicielom magicznego obrazu świata poczucie bezpieczeństwa, zapewniała bowiem rzeczywistości względną niezmienność. W przeciwieństwie do czasu cyklicznego czas linearny przemienia zastany kosmos w nową rzeczywistość, która ze względu na swój nieznaną charakter jawi się jako chaos dopóty, dopóki człowiek do niej się nie przyzwyczai. Nie tylko człowiek archaiczny, lecz także człowiek kultur typu tradycyjnego (a na planie potocznego myślenia prawdopodobnie człowiek jako taki) ma tendencję do **postrzegania przeszłości jako wartościowego pewnika i źródła bezpieczeństwa**, co może wynikać z praw rządzących ludzkim poznaniem, a więc z samej kondycji ludzkiej. Przeszłość wszak zawsze jest znana, czyli skategoryzowana w postaci mitu (narracji historycznej), natomiast przyszłość wymyka się poznawczo człowiekowi. Najłatwiejszym sposobem na poznawcze opamiętanie teraźniejszości i przyszłości okazuje się więc upodobnienie jej do przeszłości, czego konsekwencją staje się koncepcja cykliczności czasu.

W miarę trwała i jednoznaczna idea (rozumiana jako prototyp, jako wyidealizowany obraz w świadomości) jest poznawczo zawsze łatwiej uchwytna niż zmienne i różniące się między sobą fragmenty zmysłowo doświadczanego bytu. Dawne (precedensowe) zjawiska są zaś obecne w teraźniejszości właśnie w postaci idei — choćby w tym sensie, że narracje mityczne reprezentują to, czego już nie ma. Wszystko, co „fizycznie” nieobecne — co jest obecne tylko w formie swej reprezentacji — cechuje się w porównaniu ze zmysłowo doświadczaną rzeczywistością doskonałym skategoryzowaniem (uproszczeniem i unieruchomieniem), a co za tym idzie — jest „atrakcyjne” pod względem poznawczym. Zrozumieć w ramach myślenia magicznego zmysłowo doświadczaną teraźniejszość — to utożsamić ją z przeszłością, która

z tego względu, że jest nieobecna (doświadczana tylko w formie jej reprezentacji, na przykład w formie narracji mitycznych), może być jej wyidealizowanym prototypem. Prawo podobieństwa zazębia się w tym wypadku z tendencją do kategoryzacji. Transcendentne modele odwzorowywane w doświadczanych zjawiskach są doskonałe, bo są niedostępne ze względu na czas (to, co było *dawno*) albo z uwagi na przestrzeń (to, co jest *daleko*, na przykład ciała niebieskie), co znaczy, że trudno empirycznie zweryfikować ich (nie)doskonałość. Utożsamienie poznawczo trudno uchwytnej teraźniejszości ze zrozumiałą w pełni przeszłością (i wynikająca stąd między innymi cykliczna koncepcja czasu) to zatem radykalna forma kognitywnego opanowania rzeczywistości.

Cykliczna koncepcja czasu opiera się na założeniu, że teraźniejszość i przyszłość są odbiciem przeszłości, dlatego można przyszłość przewidywać za pośrednictwem narracji dotyczących byłych stanów rzeczy. Przeszłość uchodzi tu za prefigurację przyszłości i *vice versa* (GUREVIČ 1978: 79). W ramach podobnego obrazu świata przyszłość, która jest tylko i wyłącznie powtórzoną przeszłością, jest co prawda przewidywalna — niemniej jednak za cenę całkowitej utraty swej autonomii. Mówiąc inaczej: przyszłość jawi się jako przejrzyste uporządkowana (skategoryzowana), jednakże za cenę przeniknięcia determinującym fatalizmem (ELIADE 1998a: 98—105) w tym znaczeniu, że decyzje i działania człowieka niewielki mają wpływ na bieg świata. W przyszłości bowiem z góry „zaprogramowanej” (predestynowanej) przez przeszłość — niczego nie można zmienić (USPENSKIJ 1998: 48—49). Człowiek zamiast być podmiotem historii, staje się w ramach podobnej ontologii „kosmiczną marionetką”. Przyszłość człowieka zależy jednak nie tyle od jego działań, ile od samoistnego biegu świata czy też od ruchów gwiazd, które wyznaczają ludzki los i z których człowiek może swój los najwyżej „wyczytać” (KIECKHEFER 2001: 134—140; por. LEBEDA 2002: 21—28). Odwołując się do praw magii, można stwierdzić, że człowiek, który urodził się pod określoną gwiazdą — co znaczy, że wszedł z nią na samym „początku” w styczność — zostanie z nią na zawsze tożsamy, a więc podzieli los konstelacji, w której dana gwiazda będzie z biegiem czasu wchodziła. Astronomiczne obliczenia przyszłych konstelacji gwiazd przekładają się w tym sensie na astrologiczne przewidywanie losów człowieka. Człowiek może również wyczytać swój los z własnej dłoni, która jest z nim — na zasadzie prawa styczności — tożsama i której linie — na zasadzie prawa podobieństwa — odzwierciedlają jego przyszłość. Może też wejść w styczność ze zwierzęciem w akcie jego ofiarowania i posłużyć się jego wnętrznościami, których układ odzwierciedla dalsze losy człowieka składającego

ofiare (KIECKHEFER 2001: 31; por. GUIRAUD 1974: 71—78). Dla ilustracji warto przytoczyć niektóre współczesne warianty opowiadań ze Śląska Cieszyńskiego, będące przykładem ustanawiania relacji między tym, co obecne, i tym, co nieobecne, zgodnie z zasadą styczności (przedmiot należący do osoby zaginionej) oraz zasadą podobieństwa (zdjęcie osoby zaginionej). Przytaczając te narracje, abstrahuję od pytań o faktyczne zdarzenia, przyjmując, że celem antropologicznej interpretacji tekstu folkloru narracyjnego jest nie tyle rozstrzyganie pytań o „obiektywną” prawdę (gdzie, kiedy, co zaszło), ile tropienie reguł rządzących ludzką potoczną świadomością:

O jasnowidzącej z Wisły (1)

Po tym, jak się już rozeszło po ludziach, że ona jest jasnowidząca, to się ludzie schodzili do ni z całego Śląska. To było w czasie wojny i ona się musiała ukrywać, żeby ji Niemcy nie chycili. Ona potrafiła też wyczuć, czy kieryś jeszcze żyje, czy nie. Ludzie w czasie wojny do ni przychodzili, żeby im mówiła, czy syn, ojciec czy jakiś inny członek rodziny żyje, czy nie. Trza było przynieść jakomś czeńść ubrania albo list od tej osoby. Ona przykładła sobie to do głowy, trzymajonc w obu renkach, i wszystko się tak dowiadywała. Szła z tóm rzeczóm do osobnego pokoju i tam to robiła.

Wisła 2004

O jasnowidzącej z Wisły (2)

Jedna kobieta mi opowiadała, jak poszła do jasnowidzoncej. Jej syn był w wojsku w czasie wojny, chyba w niemieckim. No i ta matka długo nie dostawała znaków życia, żodnego listu, nic, żodnej wiadomości od syna. Poszła ze zdjencim do tej jasnowidzoncej. Ona to zdjencie wzięła i powiedziała, że jej syn żyje i przyjedzie do chałpy. Jasnowidzonca powiedziała, że jest w wielkim niebezpieczeństwie, ale że przyjedzie i przyjechał do chałpy za jakiś dwa tydzie. Ona to zaroz wiedziała, jak jeny dotkła tego zdjencio.

Wisła 2004

W rzeczywistości konstruowanej przez mentalność odznaczającą się, choćby po części, myśleniem magicznym nie tylko przeszłość, lecz również terażniejszość jest kluczem do przyszłości. W świecie kultury magicznej nie istnieje nic, co nie byłoby lustrzanym odbiciem czegoś innego. Świat przybiera tu postać nieskończonego *continuum* wzajemnych relacji, związków, styczności, wszystko się w nim powtarza

i upodobnia do siebie: ziemia jest powtórzeniem nieba, ludzie, rośliny i zwierzęta są odwzorowaniem uniwersum (FOUCAULT 2000: 33). Świat jest w tym sensie tekstem, który tylko trzeba nauczyć się odpowiednio czytać — „deszyfrować”, by poznawać rzeczy ukryte, między innymi przyszłość. Wszystkie zjawiska zachodzące w przyrodzie (kometa czy zorza na niebie, chmury, dźwięki wydawane przez ptaki itp.) są w ramach magicznego systemu widzenia i interpretowania rzeczywistości jawnymi znakami czegoś ukrytego, czegoś, do czego owe zjawiska są podobne, z czym sąsiadują (czyli stykają się) i z czym są z tego względu tożsame. Skrócona linia na dłoni jest znakiem krótkiego życia; z ruchu gwiazdy na niebie można wnioskować, jaki los spotka człowieka, który się pod nią urodził; w twarzy człowieka odbija się jego dusza, w związku z czym można z niej „wyczytać”, jaki w istocie jest, itp. (FOUCAULT 2000: 33—49; GUIRAUD 1974: 71—78; KIECKHEFER 2001: 176—182; KOWALSKI 2000a: 288—291). P. Lombardi zauważa, że „w mentalności, w której **wszystko ma coś wspólnego ze wszystkim** i wszystko może symbolizować coś innego, trudno by znaleźć coś, co nie nadaje się do wróżenia” (LOMBARDI 2004: 107).

Gdy zrozumiemy zachowania jednej cząstki kosmosu, możemy wnioskować, co dzieje się z inną jego cząstką. „Przy takim rozumieniu zachodzące zdarzenia — zdarzenia teraźniejszości — nie generują przyszłości, ale mogą być odbierane jako jej zapowiedź. Rzeczywiście, zarówno to, co się dzieje w teraźniejszości, jak i to, co ma się wydarzyć w przyszłości, występuje jako odbicie lub symboliczne przedstawienie tego samego stanu wyjściowego. Związek pomiędzy tymi znakami jest zaszyfrowany, by tak rzec, w tym samym kodzie budowy świata” (USPENSKIJ 1998: 36—37). Dobitny tego przykład stanowią ludowe wykładnie snów. *Polski sennik ludowy* autorstwa S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej pokazuje, że w gruncie rzeczy nie ma żadnej uchwytnej, możliwej do późniejszego odtworzenia, treści snu, która nie byłaby zapowiedzią przyszłych zdarzeń (NIEBRZEGOWSKA 1996: 57—91). A zasady ludowej interpretacji snów opierają się właśnie na prawie styczności, czyli na różnego rodzaju relacjach metonimicznych, oraz na prawie podobieństwa, czyli na różnego rodzaju relacjach metaforycznych¹².

¹² Jedną z zasad przekładania się treści snu na przyszłe zjawiska jest ich przeciwieństwo (NIEBRZEGOWSKA 1996: 59). Owa zasada ma zastosowanie również w innych dziedzinach magii. Przeciwieństwo można jednak rozumieć jako specyficzny przypadek podobieństwa (FOUCAULT 2000: 33—41). Przeciwieństwo bowiem może być orzekane tylko w odniesieniu do wspólnej cechy przeciwstawianych sobie znaczeń. Właśnie ze względu na ową cechę przeciwstawiane sobie znaczenia są do siebie podobne, na przykład *czerr* (absolutny brak światła) *versus* *biel* (absolutna obecność światła).

Czy to we śnie, czy na jawie, w ramach magicznego porządku rzeczy nigdzie nie zdarza się nic, co nie byłoby związane z innymi wydarzeniami. Natura jest księgą, w której można wiele wyczytać: *kometa* jako hybrydyczna (wyłomowa, chaotyczna) gwiazda z ogonem zapowiada pograżenie *kosmosu* w *chaosie*, czyli nieszczęście w postaci wojny, klęski żywiołowej czy zarazy; bocian obwieszcza narodziny, puszczyk — oprócz innych jeszcze „tajemniczych” znaków — wieszczy śmierć (KAJFOSZ 2001: 99). Dowody na to wciąż jeszcze można odnaleźć w śląskocieszyńskich narracjach:

Puszczyk zapowiada śmierć

Lata temu, jeszcze żech był kawalerem. Miołech takiego kumpla od Wańka. Mieli my motory, taki jak to wtedy były. Akurat wtedy robili doprowadzenie wody i każdy tam musiał wykopać swojom czeńść. No i my akurat razem tam kopaliśmy. Mi to dobrze szło, miołech swaczyne, a ten mój kumpel tak mówił, że słaby jakiś jest. Ón poszeł na drugó zmianę. Kończyli jakoś kole 11. Jo leże se w chałpie, ciepło było, przy otwartym oknie, lato było. W pewnym momencie siód mi na parapet kuwik [puszczyk — J.K.] i trzy razy zakuwikoł. Jo żech sie zlenk, bo to mówili, że to na złe, na śmierć jest. Poleciałem do mamy i ona mi mówi: synku, uważej na siebie, bo to jest na śmierć. Całom noc żech nie społ. Rano sie dowiaduje, że ten kumpel nie żyje. A my byli dobrymi kumplami, wszendzi my razem chodzili. Ten kuwik to była wiadomość dla mnie, że coś sie złego dzieje, a nie ostrzeżenie, że mnie goni śmierć.

Wisła 2004

Znak zbliżającej się śmierci

Było coś takiego, że starzyk leżoł cieniżko chory w chałpie i nie wychodził z łóżka. Starka grabiła siano na polu. Była niedaleko domu i w pewnym momencie usłyszała, że w chałpie, tak na przedgórzu, cosi tak mocno łupnęło trzy razy. Starka już wiedziała, że za trzy dni umrze starzyk. Tak sie stało. Po trzech dniach umar w łóżku. To była wiadomość, kiedy sie to stanie.

Wisła 2004

Magiczny obraz świata — obojętnie, czy w postaci bardziej czy mniej integralnej — zakłada istnienie ukrytych podobieństw (analogii, zgodności, przeciwieństw) oraz ukrytych styczości (na przykład

sąsiedowania) między zjawiskami, które wystarczy mieć na uwadze, by w ten sposób wyprowadzać ukryte znaczenia z jawnych znaków. Jak zaznaczono, naocznym przykładem mogą być przepowiednie, wróżby czy wyrocznie, kiedy to **na podstawie teraźniejszego stanu rzeczy wnioskuje się przyszły stan rzeczy**, na który teraźniejszy stan wskazuje na podstawie ukrytego sąsiedztwa (styczności) lub podobieństwa. Jeżeli bowiem między tym, co podobne, i tym, co sąsiaduje z sobą, zakłada się ontologiczną (inaczej: niezmienną) tożsamość, oznacza to, że razem z każdym aktualnym lub potencjalnym elementem oznaczanym pojawia się jego trwały — zawsze jednakowy — element oznaczający. Na przykładzie przepowiedni *Na Nowy Rok pogoda — będzie w polu uroda albo W piątym tygodniu sierpnia spijko, zima beje ciynżko czy Jak je mróz piątego grudnia, wyschnie niejedna studnia*, można zauważyć, że znakiem przyszłych obfitych zbiorów jest zawsze dobra pogoda na Nowy Rok, swoje niezmiennie znaki ma również sroga zima czy nadchodząca susza. Chodzi tylko o to, by dysponować odpowiednim kluczem, kodem, który umożliwiałby na podstawie tego, co widzialne, wyprowadzenie wniosków dotyczących tego, co jeszcze niewidzialne. Warto w kontekście dotychczasowych rozważań zaznaczyć, że obserwowanie przyrody, nawet długookresowe, nie może być wystarczającym wytłumaczeniem wszystkich przepowiedni meteorologicznych. Trzeba pytać przede wszystkim o to, w ramach jakiego porządku rzeczy (paradygmatu) człowiek obserwował przyrodę. W tym sensie przynajmniej część przepowiedni meteorologicznych wskazuje magię jako istniejący dziś już tylko fragmentarycznie system znaczenia (czyli wskazywania jednych zjawisk na inne zjawiska), dzięki któremu nasi przodkowie mogli odkrywać czy też wynajdywać związki między zjawiskami, między którymi ze współczesnego punktu widzenia żadnych związków być nie może (KAJFOSZ 2006: 22—34).

Magiczne wykładnie świata od początku dominacji myśli oświeceniowej w kręgach uczonych uznawano już przeważnie za nienaukowe. W myśleniu potocznym w zmodyfikowanych, szczątkowych postaciach utrzymały się one praktycznie po dziś dzień, czego dowodem może być niesłabnące w ramach współczesnej popkultury zainteresowanie horoskopami, które nie tylko pozwalają przewidywać przyszłość, lecz pozwalają też dostrzegać w teraźniejszości oznaki fatalności astralnej (ELIADE 1998a: 154—155).

Przy okazji warto stwierdzić, że z synkretycznym przenikaniem się wiary chrześcijańskiej oraz magii — które jest w pewnym sensie ceną za chrystianizację Europy w skali masowej — ojcowie Kościoła walczyli już od wczesnego średniowiecza (ELIADE 1998a: 147; GUREVIČ 1978: 110; KIECKHEFER 2001: 45—46). Wyraźne ataki na magiczny porządek

rzeczy, niezgodny z biblijnym zakazem magii i wróżbiarstwa¹³, przyniósł też okres reformacji (COCCHIARA 1971: 59—60; LOMBARDI 2004: 7—9). Jej włoski prekursor, dominikanin Girolamo Savonarola w swych kazaniach z końca XV wieku ostro atakował astrologów oraz popularność horoskopów w ówczesnym duchowieństwie (LOMBARDI 2004: 116). Jeszcze jednak w czasach renesansu magiczne myślenie przenikało nie tylko obraz świata najszerzych warstw społecznych, lecz również samą naukę, między innymi medycynę. Panowało na przykład przekonanie, że na skaleczenie skóry na głowie pomaga zielona skóra z orzecha włoskiego, bo przykrywa łupinę orzecha, podobnie jak skóra przykrywa czaszkę. Prawo podobieństwa polegające na tym, że podobne leczy podobne, było też podstawą innego zalecenia, mianowicie że na ból głowy najlepszy jest orzech włoski, przypomina bowiem mózg znajdujący się w czaszce (FOUCAULT 2000: 43). Na tej samej zasadzie żółte kamienie mogą — uważano — leczyć żółtaczkę, a czerwone krwotok (LE GOFF 1991: 313).

Jeśli stwierdzić, że szesnastowieczną naukę przenikało magiczne myślenie, nie oznacza to bynajmniej, że uchodziła w swych czasach za magiczną. Nie wszystkie przejawy magicznego myślenia — według kryteriów opracowanych w późniejszej antropologii — w okresie ich występowania uważano za magiczne. Przede wszystkim — jak już wspomniano — w ramach kultury ludowej zasady magicznego działania nie wymagały z reguły żadnego tłumaczenia. Działano w określony sposób dlatego, że według powszechnego mniemania przynosiło to wyniki. *Czarownica* w rozumieniu, jakie mniej więcej przypisuje się jej współcześnie, jest stosunkowo późnym „wynalazkiem”. Jej powstanie to bowiem rezultat diabolizacji działań magicznych w XV i XVI wieku, lecz tylko niektórych — takich, które według ówczesnych kryteriów uchodziły za magiczne (LOMBARDI 2004: 18—19, 130)¹⁴. Działanie magiczne niekoniecznie było więc czymś, co wymagało nazwy albo teorii. Było po prostu działaniem opartym na tradycji. Wierzono, że przynosi rezultaty, bez potrzeby tłumaczenia jego mechanizmów (DOBOSZ 2002: 63—64; KOWALSKI 1999: 16, 22—23). Więcej nawet, historia pojawiania się określonych form magii — czyli historia jej po-

¹³ Pwt 18, 9—12; por. Kpł 19, 26

¹⁴ Przy okazji warto wspomnieć, że walka z magią przybierająca postać procesów czarownic oznacza — paradoksalnie — tryumf magicznego paradygmatu. Instytucje zwalczające czarownictwo (u obydwu dominujących na Zachodzie wyznań), zanim mogły się zająć czarownicami, musiały wpierw wygzekwować wiarę w skuteczność magii. Pierwszy rozdział książki *Młot na czarownice* rozpoczyna się nie od potępienia samych czarownic, lecz tych, którzy nie wierzą w czary (*Malleus Maleficarum...* 2005: 27—31).

stępującego uprzedmiotowienia — paradoksalnie jest również historią „odmagiczniania” kultury, historią postępującego rozpadu integralności magicznego obrazu świata. Mówiąc inaczej: wydaje się, że miara dominacji myślenia magicznego jest odwrotnie proporcjonalna do zdolności zauważania przejawów magicznego myślenia oraz formułowania jego zasad.

Myśleniu magicznemu obca jest też kategoria **przypadku** albo **prawdopodobieństwa**. W ramach magicznego porządku rzeczy wszystko ma konkretną przyczynę. Każde zdarzenie jest konsekwencją wcześniejszych działań, co pozwala znaleźć wytłumaczenie na wszystko i zawsze wskazać winowajcę. Dla człowieka kultur archaicznych cierpienie nigdy nie jest więc bezsensowne, bo zawsze znajduje wytłumaczenie: ma ono źródło w magicznym działaniu wroga, w pogwałceniu tabu, przejściu w zakazaną strefę, gniewie bogów. Człowiek kultur archaicznych — i jak za chwilę dowiedzimy, nie tylko on — nie może pojąć „cierpienia” niewywołanego. Jest ono konsekwencją przewiny osobistej (gdy żyje on w przekonaniu, że jest to przewina religijna) lub nieżyczliwości sąsiada; w każdym razie zawsze u jego podstaw leży jakaś przewina lub przynajmniej człowiek identyfikuje przyczynę w woli innego podmiotu. W każdym z tych przypadków „cierpienie” staje się pojmowalne, a tym samym znośne; ma sens i przyczynę, a dzięki temu można je włączyć w pewien system i wyjaśnić (ELIADE 1998a: 110). Słowem: człowiek archaiczny, którego myślenie zdominowała magia, potrafi znieść cierpienie i śmierć, nie potrafi jednak znieść niepewności wynikającej z nieprzejrzystego i nieprzewidywalnego charakteru rzeczywistości. Obawa przed utratą sensu okazuje się na tyle silna, że sens znajduwany i wynajdywany jest wszędzie, i to za wszelką cenę¹⁵. Chodzi tu o **nadzwyczaj silną dążność do kategoryzacji**, czyli do budowania kosmosu, do unikania wszystkiego, co chaotyczne i pozbawione sensu. Człowiek archaiczny, i nie tylko on, zdoła znieść wszystko oprócz zjawisk akategoryalnych, przypadkowych, niekontrolowalnych i nieprzewidywalnych. Wszystko zatem musi mieć swą prostą „przyczynę”, która zawsze jest jawna.

Charakterystyczna dla bajki magicznej struktura, zgodnie z którą dobre uczynki są przez los automatycznie nagradzane, a złe uczynki karane, znajduje odzwierciedlenie również w innych gatunkach folkloru narracyjnego, na przykład w opowiadaniu o robotniku, któremu zrzadzeniem losu udaje się wyjść cało z wypadku w kamieniołomie:

¹⁵ „Azande powiadają: »śmierć zawsze ma przyczynę i nikt nie umiera bez powodu«, mając na myśli to, że śmierć zawsze jest rezultatem czyjejś wrogości” (EVANS-PRITCHARD 2008: 62).

Wypadek w kamieniołomie

Na Obłazcu w kamieniołomie był wypadek. Zabiło dwóch chłopów, a jeszcze jeden łogłuch. Wcześniej też zabiło jednego chłopą. Spod na niego taki wielki kamień i go zabił. Urwoł sie ze ściany i go zabił. To było jak wyrok boski. Kiedyś używali dynamitu z lontem, teraz wysadzajom dynamit prondem. Przedtem podpalali lont i czekali, liczyli wybuchy, jak sie nie zgadzało, to szukali, kiery nie wybuch. Teraz wszystkie ładunki wybuchajom naroz i nie wiadomo, czy wszystkie wybuchły, czy nie. I tak sie stało, że jeden ładunek nie wybuch, jeny go przycisło takim wielkim kamieniem. Trzech chłopów miało ten głaz rozwalić młotem pneumatycznym. Jak sie w niego wbijali, to młot uderzył w ładunek i wybuch. Zabiło dwóch takich pijoków, kierzy tam robili, a trzeci chłop jeny łogłuch. Kierysik mi prawił, że ón przeżył, bo był dobrym człowiekiem, ale jeśli chodzi o mnie, to miał wiencyj szczynsćcio.

Wisła 2004

Tak jak choroba krowy była w przeszłości bardzo często konsekwencją działań czarownicy, podobnie nieszczęście było konsekwencją wcześniejszych win popełnionych przez człowieka. Również tutaj przejawia się tendencja do tego, by wszystko bez reszty „wyjaśnić” (KAJFOSZ 2005: 96; KAJFOSZ 2006: 29—30). Wszystkiemu jest winien ktoś (albo coś) i ten ktoś (to coś) może być zawsze bezbłędnie wskazany. Dowodem na to, że tendencja do kategoryzacji, do ostatecznego uporządkowania i uprawomocnienia wszelkiej rzeczywistości nie dopuszcza możliwości zaistnienia przypadku w czymkolwiek, może być nie tylko kultura ludowa, lecz nawet współczesne myślenie potoczne, które bardzo często „wszystko” potrafi wyjaśnić, i to w trybie natychmiastowym¹⁶.

¹⁶ Pod względem zdolności wyjaśniania i tłumaczenia zachodzących zdarzeń zajmował się magią klasyk brytyjskiej antropologii E.E. Evans-Pritchard. Na przykładzie afrykańskiego plemienia Azande wykazał, że magia pozwala swym nosicielom znaleźć odpowiedzi na pytania typu: „Dlaczego określone rzeczy przydarzyły się właśnie tej, a nie innej osobie?” i „Dlaczego wydarzyły się właśnie teraz?”. Na podobne pytania odpowiada natychmiastowym i bezbłędnym wskazaniem „przyczyn”, które prowadziły do takiego, a nie innego stanu rzeczy czy wydarzenia. Na przykład nieoczekiwane zawalenie się dachu spichlerza (letniego domu) było spowodowane działalnością termitów, o czym badane osoby bardzo dobrze wiedziały, mimo to upatrywały przyczyny tego zdarzenia w czarach. Tłumaczenie bowiem związane z termitami było niewystarczające, ponieważ nie odpowiadało na pytanie, dlaczego właśnie w tej chwili znajdowali się pod dachem ludzie, którzy zostali w ten sposób poszkodowani. Magiczne wykładnie zapewniały w ten sposób badanemu ludowi Azande poczucie bezpieczeństwa; poczucie kontroli nad światem; poczucie życia w uporządkowanym *kosmosie* (EVANS-PRITCHARD 2008: 39—41).

Reasumując, należy przypomnieć, że magiczny obraz świata nigdy nie jest taki sam, co znaczy, że przyjmuje różne oblicza w różnych miejscach i w różnych okresach. Myślenie magiczne ma w tym rozumieniu swą historię — od najbardziej intensywnych przejawów magii w kulturach archaicznych po mniej intensywne czy wręcz szczątkowe jej przejawy we współczesnym folklorze i w globalnej popkulturze. Przejawy magii bowiem nie tworzą dziś w Europie zwartego paradygmatu, choć relikty magicznego porządku rzeczy nadal mogą stanowić „bezpieczną przystań” współczesnej świadomości potocznej, gdzie wszystkiemu nadawany jest właściwy sens i wszystko da się bez reszty wyjaśnić, choćby za pomocą takich kategorii, jak piątek trzynastego czy czarny kot, który przebiegł komuś drogę.

Sprawcza moc języka

Skoro omawiane tu prawa magii dotyczą wszelkich relacji symbolicznych, muszą dotyczyć również języka na wszystkich jego poziomach: na poziomie **słowa**, **sądu** (twierdzenia) i **narracji**. Myślenie magiczne cechuje się postrzeganiem znaku — czyli syntezy nominatu (nośnika znaczenia) i denotatu (wyobrażenia) — jako części desygnatu, a więc zjawiska, jakie zaszło w świecie, do którego znak się odnosi (ENGELKING 1991a: 157). Słowo (jako przypadek znaku) nieustannie „styka się” ze swym przedmiotem, podobnie jak tekst języka (rozumiany jako sekwencja znaków językowych) nieustannie „styka się” z rzeczywistością, której dany tekst dotyczy. Wszystko zaś, co się styka z sobą, jest tożsame, co znaczy, że w magicznym porządku poznania wszędzie, gdzie pada słowo, pojawia się — albo przynajmniej może się pojawić — reprezentowana przez nie rzecz lub stan rzeczy, w myśl przyłowia *O wilku mowa, a wilk tu*. Inaczej: słowo, które zawsze odsyła do określonego zjawiska, jest w magicznym porządku rzeczy **z owym zjawiskiem tożsame**, w związku z czym tam, gdzie się je wypowiada, zachodzi jednocześnie reprezentowany przez nie stan (BURSZTA 1991: 97). Mówiąc jeszcze inaczej: słowu w magicznym myśleniu przypisuje się moc sprawczą (MALINOWSKI 1987: 102; por. ENGELKING 2000: 52—53). Język stanowi tu nie tylko narzędzie komunikacji, lecz przede wszystkim narzędzie działania, narzędzie bezpośredniego ingerowania w rzeczywistość, co

znaczy, że ma esencjalny pragmatyczny wymiar (MALINOWSKI 1987: 37, 373).

Trudno nawet mówić o przyczynowo-skutkowym związku między słowem (znakiem) i jego wymiernym efektem w świecie. Mowa magiczna bowiem nie musi czekać na skutki, jakie wywołuje, często ona sama już jest skutkiem, sama bezpośrednio ingeruje w rzeczywistość. W myśleniu magicznym błogosławieństwo (albo klątwa) nie jest „przyczyną” późniejszych efektów, lecz od samego początku stanowi rzeczywistnienie się pomyślności (albo nieszczęścia) tego, na którym spoczęło. Wynika to z prawa styczności między trzema biegunami relacji semantycznej — między *signifiant* (wyrażeniem jako zjawiskiem optyczno-akustycznym), *signifié* (intencjonalną treścią wyrażenia) i *rzeczą* (urzeczywistnieniem się wyrażenia) (BURSZTA 1991: 102—103; GRZEGORCZYKOWA 1999: 39—41; KARDELA 1999: 15—16).

Ważną cechą myślenia magicznego jest w związku z tym obojętność wobec jakichkolwiek różnic w stopniu obiektywizacji¹⁷. Dla myślenia magicznego, dla którego wszelkie treści koncentrują się na jednej płaszczyźnie bytu, z każdym obiektem tożsame jest wszystko, co go reprezentuje. Może to być jego portret albo zdjęcie (czyli ikona w terminologii Peirce'a), imię bądź jakikolwiek inny znak¹⁸. Jeśli obraz reprezentujący jakiegoś człowieka stanowi jego integralną część, wszystko to, co przydarzy się owemu obrazowi, przydarzy się również osobie, którą reprezentuje. Tak więc przekłucie obrazu danego człowieka igłą, strzałą czy włócznią oznacza magiczne unicestwienie (poranienie, zabicie) osoby reprezentowanej danym obrazem. To samo dotyczy glinianej lalki czy szmacianej kukły przedstawiającej w ramach

¹⁷ Za ślad podobnego myślenia uznać można obserwowany współcześnie obyczaj niektórych śląskocieszyńskich katolików, którzy nie wyrzucają starszych numerów pisemek religijnych do makulatury (do śmieci), lecz spalają je w ogniu. Da się to wytłumaczyć w kategoriach magicznego myślenia: jeżeli obraz Chrystusa czy Matki Boskiej na papierze nie tylko reprezentuje owe postacie, lecz na podstawie prawa podobieństwa jest z nimi przynajmniej w jakimś stopniu tożsamy, wyrzucenie owego papieru byłoby równoznaczne z „wyrzuceniem” (wyrzeczeniem się, profanacją) postaci, którą obraz na papierze przedstawia. Jak należy się domyslać, ogień dozwolony jest jako środek utylizacji dlatego, że stanowi *sacrum par excellence*, jest formą mediacji między niebem a ziemią, czego dowodzą takie symbole kultury, jak kadzidło czy ofiara całopalna, której dym unosi się do nieba (KOWALSKI 1998: 377—378).

¹⁸ „Można zresztą obejść się bez obrazów we właściwym sensie tego słowa. Samo wzmiankowanie jakiegoś nazwiska czy też myśl o nim, cień myślowego upodobnienia wystarczy, by z ptaka, zwierzęcia, gałęzi, cięciwy, igły, pierścionka, z dowolnie wybranego zastępcy uczynić przedstawiciela danej istoty. Obraz jest zatem określony tylko przez swoją funkcję, która polega na uobecnienu danej osoby. Ważne jest tylko, by wypełniona była funkcja reprezentacji” (MAUSS 1973: 88—89).

wzmiankowanego już *voodoo* człowieka, którego ktoś zamierza unicestwić (CASSIRER 1996: 62—63; FRAZER 1994: 19—21).

[PIOTR] ↔ [PORTRET PIOTRA] ↔ [IMIĘ 'PIOTR']

Niepodzielny związek między każdym bytem i jego nazwą czy imieniem, charakterystyczny dla myślenia magicznego, zauważalny jest przede wszystkim w sposobie, w jaki w myśleniu magicznym traktuje się nazwy i imiona. Z ogromną powagą podchodzi się tu do nadawania ludziom imion: *nomen (atque) omen* — każde imię to wróżba, to moc przesadzająca o losach swego nosiciela, bo przecież imię raz nadane człowiekowi tworzy z nim ontologiczną jedność. Z faktu, że imię jest ontologicznie tożsame z desygnowaną przez nie istotą, wynika ważny wniosek: znajomość imienia daje człowiekowi moc nad jego nosicielem, dlatego też w wielu kulturach imiona i nazwy trzymano w tajemnicy, z obawy przed nadużyciem mocy wynikającej z ich znajomości (WEISGERBER 1929: 25). Ontologiczna jedność między imieniem i jego nosicielem lub między nazwą i desygnowanym przez nią przedmiotem znacząca była zwłaszcza dla obcowania człowieka z istotami sfery sakralnej. Znajomość imion bóstw i demonów dawała człowiekowi nad nimi moc, dlatego nierzadko owe imiona znali wyłącznie kapłani czy czarownicy, którzy trzymali je w jak najściślejszej tajemnicy. Każdy, kto cieszy się przywilejem znajomości imion, ma moc nad przynależnymi do nich bóstwami i demonami, a tym samym nad ludźmi (CASSIRER 1996: 62; CASSIRER 1998: 85; WEISGERBER 1933: 157). Również dla kultury ludowej średniowiecza charakterystyczny jest dużo silniejszy związek między imieniem i jego nosicielem niż obecnie. Przypominanie sobie zmarłych bardzo często nie sprowadzało się tylko do przywołania do świadomości realnie nieżyjących już osób. Gdy wymawiano imię umarłego, jego duch powracał między żywych. Obchodzenie święta zmarłych (dziadów) było więc w pewnym sensie wydarzeniem towarzyskim, pozwalającym zjednoczyć żywych z umarłymi (GUREVIĆ 1996: 479). Warto przy okazji zaznaczyć, że opisywane tu mechanizmy po dziś dzień ujawniają się w seansach spirytystycznych, podczas których duch ma być przywoływany z zaświatów za pośrednictwem swego imienia.

Ważnym przejawem mowy magicznej, w której ramach istota rzeczy nie jest słowem tylko oznaczana, lecz jest w nim w pewien sposób zawarta i obecna, stanowi tabu językowe. Tabu językowe to zakaz używania niektórych słów i tekstów w obawie przed urzeczywistnieniem się ich treści. Jeśli więc użyjemy jakiejś nazwy w odniesieniu do niewłaściwego zjawiska, zjawisko może nabrać cech nazwy, której na

jego określenie użyto. Aby nie doprowadzić do niechcianych czy niebezpiecznych skutków, należy unikać słów, które mogą je wywołać. Tabu językowe jest zatem przejawem — najczęściej nieuświadomianego — uznawania **twórczej mocy słowa** (ENGELKING 1991a: 157). W mowie magicznej intencje człowieka wypowiadającego takie czy inne słowa często są bez znaczenia. O wszystkim rozstrzyga słowo, które pada i którego nie można już cofnąć. O. Kolberg zanotował na Mazowszu wierzenie, że gdy nazwiemy dziecko żabą, dziecko nie urośnie (ENGELKING 1991a: 159—164). Gdy zaś wypowiemy słowo „diabeł”, możemy zostać porażeni jego mocą:

Diaboł? — Nóm nigdy nie mówili. — Ani to nie mów! — Nigdy my nie śmieli ani to słowo wysłowiać, diabeł abo cosi. Jyny go zmianuj! Ón ci hned przidzie na pumoc! Tóż tak dycki to my sie boli tego to miano powiedzieć. Ani sie o tym nie śmiało mówić!

Tak pewna kobieta z Łomnej Dolnej na Zaozlu oburza się z powodu nierozsądnosci autora, który w 1994 roku wypytywał ją o kategorię *diabeł*. Surowo zabroniła mu prowadzenia rozmów na podobne tematy, bo przecież jeśli tylko wypowiemy imię szatana, stanie przy nas od razu, zwodząc nas do złego.

Gatunkiem dowodzącym sprawczej mocy tekstu jest zamówienie, które w *Słowniku folkloru polskiego* pod redakcją J. Krzyżanowskiego zdefiniowane jest jako „zaklęcie, zażegnanie, formuła słowna o charakterze magicznym, obliczona na wywołanie doraźnego skutku, zapobieżenie zjawisku niepożądanemu lub wystąpienie pożądanego. [...] występuje albo samodzielnie, ograniczone do formuły słownej, mającej wywołać pożądaný skutek na odległość, albo towarzyszy takim czy innym postępkom, praktykom magicznym” (KRZYŻANOWSKI, red., 1965: 459), na przykład *Uroku, jak żeś je od chłopu, to idź pod czopkę, jak od baby, to pod szatke, a jak od dziotchy, to pod warkocz* (WALIGÓRSKA 2007: 197; por. ENGELKING 1991b: 77—83; NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA 2007: 189).

Przykładem na podobne myślenie, zaczerpniętym z bardziej odległej przeszłości, może być notatka średniowiecznego kronikarza, który opisuje następujący wypadek: rozgniewany ojciec krzyknął na swego syna „idź do diabła”. W chwili, gdy wypowiedział owe słowa, diabeł rzeczywiście porwał mu syna. Innym przykładem mowy magicznej jest wypadek, gdy pan w przypiływie złego humoru krzyknął na swego sługę: „chodź czarcie, zdejmij mi buty!”, a rzemyki jego butów same zaczęły się rozsnurowywać, oczywiście, za sprawą diabła, którego

nierozsądny pan w ten sposób przywołał (GUREVIČ 1996: 380). Kultura ludowa średniowiecza przypisywała mowie taką moc urzeczywistniania tego, czego dotyczyła, że na średniowiecznym Islandzie wydano nawet zakaz układania wierszy na temat człowieka, który nie wyraził na to zgody, ponieważ wierzono, że mogą one wpłynąć na jego los (GUREVIČ 1996: 431). Też, że w myśleniu magicznym słowo powołuje do istnienia swój desygnat, można by również wytłumaczyć, dlaczego w średniowiecznej kulturze ludowej długo nie rozróżniano między fikcją artystyczną a zrelacjonowaniem faktycznych wydarzeń. Fikcja była tu realistyczna, uchodziła za memorat (GUREVIČ 1978: 35).

Echa wiary w sprawczą moc słów widoczne są w zdarzeniu, które opowiedziała informatorka z Wisły:

Kłątwa

Skolanka z Łonczarkom się nie lubiły, można powiedzieć, że się nienawidziły. Skolanka też na Świętego Jana chodziła po tych łonkach. Chodziła po polu Łonczarki i ona jej powiedziała, że jak jom jeszcze raz увидzi na tym polu, to jom czymś przegoni. No ale na następnny rok zaś chodziła po te polu i właścicielka się zdenerwowała, i coś powiedziała. Nie wiem dokładnie, co, ale chodziło o to, że zabrania jej chodzić po tym polu, i w tym momencie Skolance tak jakoś nogę wykreciło i do końca życia jej tak zostało.

Wisła 2004

Przypadkiem mowy magicznej mogło być wcześniej zwykłe składanie życzeń. Życzenia postrzegane dziś często jako *flatus vocis*, czyli jako „zwykłe słowa”, nawet składane z najlepszymi intencjami, w magicznym porządku rzeczy są raczej czynami. Jeśli padające słowo urzeczywistnia swą treść, może to oznaczać, że nagradzanie tych, którzy składali życzenia — a właściwie płacenie im za życzenia — to w gruncie rzeczy rodzaj inwestycji. Cały rok przecież w myśl prawa styczności i zasady *pars pro toto* ma być odzwierciedleniem precedensowego Nowego Roku (lub innego święta). Nie jest więc bez znaczenia, kogo gospodarz na Nowy Rok spotka i co od niego usłyszy, zwłaszcza że owe słowa mogą zadecydować o tym, co przyniesie przyszłość.

Oto przykład życzenia noworocznego, składanego przez winszowników w Istebnej:

Szczęścia, na szczęści, na ten to tu Nowy Rok, cobyście byli zdrowi cały rok, coby Wam się darzyło, mnożyło na kołeczku i w woreczku, dej Boże, żeby stał snop przy snopie,

kopa przy kopie, a gospodarze między kopami jako miesiąc między gwiazdami, żeby jechał wóz za wozem do gumna jako pszczoły do ula, żebyście mieli tela owiec, ile w lesie mrowiec, tela cieliczek, ile w lesie jedliczek, tela byczków, ile w lesie smreczków. Żebyście mieli bób jako żłób, przenicę jako rękawicę, żyto jako koryto. Żebyście mieli pełne skrzynie i pudełka. Żeby wóm gospodyni u pieca nie schudła, żebyście byli weseli jako w niebie anieli.

JANKOWSKA-MARCOL 2001: 11.

Pomyślność gospodarzy, którzy przyjmują życzenia, ma swe umocowanie we wzorach natury, co znaczy, że wszelkiego rodzaju sukcesy mają się opierać na stanach świata, które będą odwzorowywać: ilość wozów ze zwożonymi plonami ma odpowiadać niezliczonej ilości pszczoł, ilość owiec ma odzwierciedlać ilość mrówek, ilość cieląt ma z kolei stanowić reprezentację niezliczonej ilości drzew w lesie itp. Można więc przypuszczać, że pojawiające się tutaj paralelizmy nie sprowadzają się do samych środków stylistycznych czy poetyckich. Mogą mieć oprócz tego wymiar magiczny w tym znaczeniu, że przywoływana pomyślność opiera się na określonych wzorach i jako taka, ma stanowić element izomorfizmu świata. Jest to zarówno kwestia kultury jako systemu porządkującego, jak i kwestia specyficznego nastawienia człowieka do słów skierowanych pod jego adresem, które pragnie zamienić w rzeczywistość.

W ramach magicznego obrazu świata w jego pierwotnej, integralnej postaci wszystko, co zostało wypowiedziane, ma ważność właśnie dlatego, że zostało wypowiedziane. Magiczna funkcja języka — przynajmniej w określonych sytuacjach — uniemożliwiała wysłowanie błędnego sądu, gdyż każde twierdzenie tworzy tu rzeczywistość, do której się odnosi. Mówiąc inaczej: **świat „dostosowuje się” do wypowiedzianych słów, sądów (twierdzeń) i narracji**. Można w związku z tym przypuszczać, że przepowiednie meteorologiczne nie tylko stwierdzały, co przyniesie przyszłość, lecz jednocześnie utrzymywały świat w swym biegu. Utrzymywały jego uporządkowanie, harmonię i związany z nią system znaczenia, czyli jego zrozumiałość oraz przewidywalność. Chodzi o to, że w ramach magicznego obrazu świata — w jego najwcześniejszych, a z tego względu najbardziej integralnych postaciach — nie może zaistnieć „niezależny” opis zdarzeń w świecie (BURSZA 1991: 94—97). Każdy bowiem podobny opis będzie wywierał wpływ na bieg dalszych zdarzeń. Opis świata jest ingerencją w świat z tego względu, że świat „dostosowuje się” do swego opisu. Opowieść ma w kulturach archaicznych światotwórczy charakter dlatego, że jest w stanie przy-

woływać do aktualnego istnienia relacjonowany precedens, a więc „dawna” rzeczywistość (ELIADE 1998a: 44, 66). Funkcja opowiadania nie sprowadza się tu zatem tylko do przypominania tego, co wydarzyło się w świecie. Narracja utrzymywała tu świat w swym biegu: opowiadanie o przeszłości pozwalało na to, by powtarzały się bohaterskie uczyny boskich przodków, by na tronie zasiadali zdolni i sprawiedliwi królowie, by swoi zwyciężali nad demonicznymi *obcymi*, by *kosmos* wygrywał z *chaosem*, a dobro wygrywało ze złem (KAJFOSZ 2006: 33).

Elementy i relikty magii w kulturze ludowej Śląska Cieszyńskiego

Dowodem na to, że prawo podobieństwa i styczności uważać można za **najogólniejszą matrycę** wszelkich obecnych przejawów magicznego myślenia niezależnie od miejsca i czasu, w którym występują, jest fakt, że w kulturze ludowej Śląska Cieszyńskiego z przełomu XIX i XX wieku, a nawet z pierwszej połowy XX wieku, czyli w kulturze typu tradycyjnego, pojawiają się sposoby porządkowania rzeczy bardzo podobne do tych, jakie opisał J.G. Frazer czy M. Mauss na podstawie obserwacji poczynionych w ramach kultur archaicznych lub też A. Guriewicz na podstawie analizy tekstów średniowiecznych. Nie znaczy to, oczywiście, że obraz świata mieszkańców Śląska Cieszyńskiego był i jest magiczny. Jak wykazano, należy go traktować jako wielopłaszczyznowy i względnie heterogeniczny, a więc tylko jego określona część wykazuje znamiona magicznej wizji świata bądź jej relikty. Zasadne będzie w związku z tym powtórzenie za A. Engelking, że „światopoglądu ludowego nie można oczywiście w całości nazwać systemem magicznym, ale niektóre jego elementy czy płaszczyzny kontynuują magiczną wizję świata” (ENGELKING 1991a: 158).

Cieszyńskiej czarownicy wystarczyło w określonych okolicznościach (najczęściej w okresach granicznych, czyli sakralnych, takich jak *północ*, *nów* czy *noc świętojańska*) zdobyć trochę mleka, by — na zasadzie prawa styczności — pozyskać kontrolę nad krową, do której owo mleko należało; wystarczyło jej zebrać trochę trawy albo rosy z roli sąsiada, by — na tej samej zasadzie — posiadać kontrolę nad ową rolą i czerpać z niej zyski na niekorzyść obrabiającego ją właściciela. Mleko jest bowiem ontologicznie tożsame z krową, od której po-

chodzi, a zioła są ontologicznie tożsame z rolą, na której wyrosły — tak samo jak rosa, która na nią spadła. Czarownica może, na zasadzie prawa styczności, przez zbieranie rosy na pastwisku, na którym pasie się krowa sąsiada, zyskać nad daną krową kontrolę i odbierać jej mleko. Rosa bowiem styka się z trawą, trawę zjada krowa, która następnie daje mleko. Niektóre mechanizmy, mające na celu uwolnienie własnej krowy spod panowania czarownicy, działają również na zasadzie magii styczności. Jeśli przyjąć, że czarownica, która odbiera mleko krowie swego sąsiada i je spożywa, jest z owym mlekiem ontologicznie tożsama, to wszystko, co stanie się z owym mlekiem, spotka również czarownicę. Gdyby zatem rozpalić w piecu ogień i skrapiać rozżarzoną do czerwoności blachę mlekiem krowy opanowanej przez czarownicę, czarownica przybędzie, by ów proces powstrzymać, gdyż będzie czuła, że coś ją parzy (KAJFOSZ 2001: 114—118). Dla porównania:

O zbieraniu użytku

Tako jedna tata widzioł, że chodziła z płachtóm po polu i mówiła: „zbiyróm użytek, ale nie wszistek”. I tak chodziła, i tak se mamrała. Za jakisi czas przileciała do taty sómsiadka i prawi, że krowe nie szło doić i sama krew. I wióznół to z tamtóm, co chodziła po lónce. To óni ji mówili: nic nie to, ino to. Co nadoisz, wyłoć i dziubać siyrpym po tym, co na-doiła, w tym wypadku tóm krew z mlykym. I ta osoba, co to zrobiła, óna bydzie w całym cieie kuci czuć. I rzeczywiście. Ta, co z tóm płachtóm chodziła, to przileciała i mówi: „nie wiem, po dochtora, bo mie wszyndzi dziubie”. I to sie wydało, kiery to ciepnął tyn urok.

Zebrzydowice 2002

Podobnych przykładów na to, że w rzeczywistości postrzeganej przez członków cieszyńskiej etnokultury prawa magii jeszcze do niedawna odgrywały znaczącą rolę, dałoby się przytoczyć więcej. Po dziś dzień niektóre jednostki uznają związek między fazami księżyca i zjawiskami o charakterze rolniczo-gospodarczym, choć owe przekonania na pewno utraciły swój systemowy charakter, co znaczy, że nie występują już na szeroką skalę — nie powtarzają się tak często, jak do pierwszej połowy XX wieku.

Gwoli ścisłości trzeba się odwołać do ustaleń poczynionych w pierwszym rozdziale: formalnie identyczny tekst (podzielane przekonanie, przepowiednia meteorologiczna itp.), który w jednym czasoprzestrzennym kontekście jest tekstem folkloru, w innym jest najwyżej

folklorem, czyli tekstem, który stanowi niejako odbicie wcześniejszego, nieistniejącego już folkloru słownego, czyli odbicie tekstów wcześniej ogólnie podzielanych i powielanych (inaczej: reprodukowanych w postaci różnych wariantów). Jak zauważono już w pierwszym rozdziale, tekst, który w określonej epoce jest tekstem folkloru, może z biegiem czasu utracić swój systemowy, czyli powtarzalny, charakter. Wszystko zależy od stopnia, w jakim dany tekst w ramach określonej społeczności komunikacyjnej zachowa swój systemowy charakter i w jakim stopniu pozostanie bezpośrednim przejawem określonej mentalności, konkretnego obrazu świata. System językowo-kulturowy ulega przecież nieustannym transformacjom. Jeżeli zaś folklor stanowi jego integralną część, również on podlega następstwu lub nakładaniu się na siebie określonych epok i związanych z nimi porządków, według których organizowana jest wiedza, albo też sposobów widzenia i łączenia zjawisk za pomocą relacji opartych na określonych zasadach czy prawach (KAJFOSZ 2006: 24).

W niektórych miejscowościach Śląska Cieszyńskiego panowało do niedawna przekonanie (a sporadycznie nadal daje mu się wyraz), że rośliny uprawne trzeba siać i sadzić w okresie, w którym przybywa księżyca, najlepiej trzy dni przed pełnią. W innych miejscowościach panowało z kolei przekonanie, że w celu zapewnienia sobie bogatego urodzaju trzeba rośliny, których plony rosną nad ziemią (na przykład pszenica, kukurydza, ogórek, pomidor), siać i sadzić w okresie przybywania księżyca, natomiast rośliny, których plony rosną pod ziemią (na przykład ziemniak, burak, marchew), w okresie ubywania księżyca (KAJFOSZ 2001: 82–84). Zwolennicy podobnych przekonań nie przypuszczaliby, że podobne zasady działania mogą mieć cokolwiek wspólnego z magią. Chodzi o to, że porządek, według którego organizowana jest wiedza, rzadko ulega obiektywizacji, rzadko kiedy bywa przedmiotem refleksji, rzadko stanowi coś, co nosiciel rozpoznaje i nazywa. W każdym razie u podstaw podobnych przekonań tkwią prawa orzekające o ontologicznej tożsamości między księżycem i pośrednio stykającymi się z nim (znajdującymi się w jego pobliżu) roślinami, które do niego się upodobniają. Nie sposób wymienić wszystkich zasad działania opierających się na podobnych przesłankach. Fazy księżyca powodowały nasilanie się choroby lunatycznej, decydowały o kupnie prosiąt, zakładaniu rodziny, ścinaniu drzew, obcinaniu włosów, wyrwaniu chwastów, okresach ubojów zwierząt gospodarczych itp.

Ontologiczną tożsamość między stanami ciał niebieskich i zjawiskami ziemskimi, która przekłada się na izomorfizm między procesami zachodzącymi na niebie i na ziemi, można w kulturze ludowej

Śląska Cieszyńskiego wykazać również na przykładzie słońca. Przekonanie, że zioła trzeba zbierać na św. Jana (przesilenie letnie) albo przynajmniej w okresie bezpośrednio poprzedzającym ten dzień lub następującym po nim, również udaje się wpisać w matrycę, na którą składają się prawa magii: „siła” słońca, które świeci w owym dniu najdłużej w roku, przekłada się na leczniczo-magiczną siłę roślin.

W tę samą matrycę udaje się wpisać uzdrawiającą i apotropeiczną moc rzeczy i przedmiotów, które zetknęły się z *sacrum*. Na Śląsku Cieszyńskim można do nich zaliczyć tak zwany *godni krajiczek*, czyli kromkę chleba z wieczerzy wigilijnej przechowywaną cały rok jako lekarstwo, a także *wodę wielkopiątkową*, która działa prewencyjnie i apotropeicznie, a jeśli już ktoś zachoruje, ma wedle wierzeń moc uzdrawiającą. Zwyczaj porannego mycia się w wodzie wielkopiątkowej ma — według znanej wcześniej na Śląsku Cieszyńskim legendy — związek z Chrystusem, który w dzień swego ukrzyżowania miał być strącony z mostu do rzeki (KAJFOSZ 2001: 87). Idąc tym śladem, również tu można — oprócz przedchrześcijańskich jeszcze motywów kulturowych — odtworzyć wszechobecną w myśleniu magicznym strukturę: sakralny Chrystus przez strącenie do rzeki wchodzi w kontakt z wodą, w związku z czym woda nabiera jego uzdrawiającej mocy, która ujawnia się co roku w Wielki Piątek, w dzień będący odwzorowaniem dnia pierwotnego (w którym strącono Jezusa do rzeki), a co za tym idzie — w dzień tożsamy z dniem pierwotnym, będącym w zasadzie nim samym¹⁹. Gdy więc wcześniej rano w Wielki Piątek wchodzi my do rzeki (albo myjemy się zimną wodą), korzystamy w ten sposób z uzdrawiającej mocy wody, w którą zanurzył się Chrystus. Mówiąc precyzyjniej: mniej lub bardziej świadomie — za pomocą praw magii — „wymuszamy” uzdrowicielską moc na Chrystusie albo przynajmniej mamy wrażenie, że nam się to udaje. Zasadność takiej interpretacji pośrednio wspiera następująca legenda:

O spotkaniu małego Pana Jezusa ze zbójcą

Jak Pan Jezus musiał uciekać do Egiptu — to babka opowiadała — no i tyn Pan Jezus, i cała rodzina. I óni szli, i tak, że óni musieli iść przez las, a tam zbójcy grasowali. Óni widzieli, że się świątełko świyci i prziszli do tego domu, a to był dom od tych zbójników. No i ta Matka Bosko była tako wylyn-

¹⁹ Kulturowe źródła podobnego przekonania tkwią jeszcze w epoce przedchrześcijańskiej. Woda nabrana przed wschodem słońca nie utraciła jeszcze swego związku z amorficzną, sakralną nocą i z mocami, które noc uaktywnia. W ślad za przemianami obrazu świata motywacje w sensie „wy tłumaczeń”, dlaczego robi się to i owo, ulegają „**uniepamiętnieniu**” oraz różnego rodzaju **reinterpretacjom**.

kano i tam prosiła tóm. A ta też była wylynkano, bo jak przidzie tyn mónż, że zaś co ś nimi zrobi. No i dała im kolacje, bo už byli też zmynczyni i pościeliła im tam w komórce, żeby, jak ón przidzie, żeby było po cichu, a jak go nie bydzie, że by se mógli iś dali. A ta Matka Bosko tak strasznie prosiła, że tyn Pan Jezus już jest taki nie myty, nie kómpany tyle razy, czy mógła by go okómpać. No i óna nagotowała waniynke, no i włożyła tego Pana Jezusa, obmyła go. A tyn syn jeji to znowu miał same boloki na sobie taki jakisi, strasznie był chory taki, od tego zbójcy. Syn tego zbójcy, bo też taki malutki był jak Pan Jezus. No i óna, Matka Bosko, mówi, że go też okómpie w tej wodzie, żeby go tego. No i óna [zbójnikowa — J.K.] mówi, że sie boi, że ón to mo taki różne strupki i tak tego. Ale jednak go wziyna, włożyła go do tego, no i tu sie okazało, jak go wycióngła, ni miał nic. Był czyściutki po tym Panu Jezusie, był czyściutki, no i nic. A óni poszli potym do tej komórki. No tyn prziszeł, tyn zbójnik, w nocy do domu, no i óna mu to opowiadło, co sie stało. No tóż piyrsze sie boła troche, że ni. No i ón sie pyto: Sóm tu jeszcze? — No sóm, w komórce, tam sóm. Tak że ich jeszcze wziół i jeszcze im doł na drogę wszystkigo i jeszcze ich wyposażył. No i potym szli. A potym, jak ich odprowadzali, to tyn Pan Jezus powiedział do tego małego chłopca: Rośnij, syneczku, rośnij. A jak dorosnemy, to obaj na krzyżu pomrzemy. No i to był tyn łotr po prawicy, co późni sie ón nawrócił i s tym Panym Jezusym zostoł na tym.

Zebrzydowice 2002

Prawo styczności przejawia się w fakcie, że woda, która miała styczność z małym Jezusem, uleczyła chore dziecko zbójcy. Co więcej, przejawia się tu również prawo podobieństwa. Owo zdarzenie bowiem jest zapowiedzią zbawienia jednego z wiszących na krzyżu zbójców przez umierającego Chrystusa.

Motywy opierające się na omawianych prawach mają też odzwierciedlenie w przekonaniu o uzdrawiającej mocy *ziół z Bożego Ciała*, zbieranych do domów z ołtarzy po skończeniu święta, suszonych i przechowywanych jako apotropejon używany wcześniej do kadzenia chorych czy zauroczonych krów, a nawet ludzi. Chodzi o zioła (kwiaty), które zetknęły się ze świętością, z ołtarzem — ponadto w dniu przywołującym sakralny precedens — i które na zasadzie prawa styczności mogą oczyszczać, chronić oraz leczyć. Identyczny porządek znaczeniowy leży u podstaw przekonania o apotropeicznej mocy *bazi z Niedzieli Palmowej*, które wkładano przy rozpoczynaniu orki pod

pierwszą skibę czy mieszano ze zbożem przeznaczonym do zasiewów albo z ziemniakami przeznaczonymi do sadzenia. Podobnie rzecz ma się z *wodą święconą*, którą kropiono przed rozpoczęciem orki uprząż z końmi (wołami, krowami), a także oracza. W prawie styczności i podobieństwa ma również swe źródło zwyczaj dotykania gotowanymi jajkami brzuchów krów wypędzanych pierwszy raz (na wiosnę) na pastwisko (KAJFOSZ 2001: 77–90; por. LEBEDA 2002: 165–200). Krowy miały być „okrągłe”, podobnie jak jajka, którymi ich dotykano, należy też założyć, że jednym z pierwotnych motywów była chęć zapewnienia krowom płodności przez dotknięcie jajkiem, zarodkiem życia pełnym siły vitalnej (TOPOROW 1975b: 175–176; por. KOWALSKI 1998: 174–175).

Jedną z form kontaktu równoznacznego z utożsamieniem, upodobnieniem albo feralnym związkiem przyczynowo-skutkowym jest urok rozumiany jako kontakt wzrokowy między podmiotem i przedmiotem patrzenia, potęgowany niekiedy fizycznym dotknięciem. Urzeka się najczęściej zawistnym wzrokiem. Wystarczy, że ktoś ze złym wzrokiem (ktoś ze świadomie czy nieświadomie złym zamiarem) spojrzy na zwierzę lub człowieka, a takie zwierzę lub człowiek zachoruje, a nawet umrze (KAJFOSZ 2001: 110–111; por. EVANS-PRITCHARD 2008: 66–72).

Zły wzrok

Pamientóm, była tako babcia, która była czarownicóm. Potrafiła mleko odebrać krowie i pote trza było kadzić jakimisi ziołami. Nie pamientóm, jakie to były zioła. Roz zech pos krowy i óna do mnie przyszła. Tak se stanęła, patrzy sie na te krowy i mówi: taki mocie te krowy piękne, taki piękne! I poszła. Wieczorem, jak trzeba było krowy doić, to mama ni mógła nic nadoić. Mama sie mie pyto, co sie działo, kiery tam przy mnie był. Jo ji mówie, że Pinkaska była. Mama powiedziała tylko, że już zaś je po mlyku.

Wisła 2004

Prawa magii stanowią również podstawę działań neutralizujących urok, przynajmniej niektórych. Dość popularnym działaniem było w tym zakresie tak zwane rzucanie węgielków. Należało rozpalić w piecu ogień, napełnić dowolne naczynie wodą i wrzucać do naczynia z wodą dziewięć (lub dziesięć) rozżarzonych węgielków, licząc je w odwrotnej kolejności, czyli od dziewięciu (dziesięciu) do jednego. W ten sposób na zasadzie podobieństwa „osłabiano” moc uroku, a podanie owej wody urzeczonemu człowiekowi lub zwierzęciu do wypicia (albo obmycie czy pokropienie go) miało na celu zadbanie na za-

sadzie prawa kontaktu o to, by osłabienie uroku dotknęło właściwej osoby (KAJFOSZ 2001: 110—114).

Analizując system zakazów i nakazów związany z narodzinami dziecka, można również natrafić na wiele przykładów mających swe źródło w myśleniu magicznym i dających się wytłumaczyć za pomocą sformułowanych tu praw magii. I tak, przyszłej matce nie wolno było na przykład patrzeć na ludzi brzydkich, chorych czy upośledzonych. Należy się domyślać, że dziecko — w myśl prawa styczności, rządzącego również kontaktem wzrokowym — mogłoby się do nich upodobnić. Matka powinna patrzeć tylko na ładnych i zdrowych osobników, bo jedynie dzięki takiej formie kontaktu mogła dziecku, które przyjdzie na świat, zapewnić urodę i zdrowie. Przyszłej matce nie wolno było też patrzeć na ubój zwierząt, groziło to bowiem skazą dziecka, a nawet poronieniem. Na Śląsku Cieszyńskim wierzono, że gdy ciężarna kobieta zobaczy pożar i dotknie ręką swego ciała, na przykład twarzy, w tym samym miejscu na ciele dziecka pojawi się czerwonawa plama, zwana potocznie ogniem. Przyszłej matce nie wolno też było patrzeć na zająca, gdyż dziecko na zasadzie kontaktu wzrokowego mogłoby się do niego upodobnić i urodzić się z rozszczepem podniebienia, zwanym tam potocznie *zajynczo gymba* (KAJFOSZ 2001: 128—132).

Obchodzenie się z dzieckiem również regulował system zakazów, nakazów i zaleceń dających się wpisać w dwa podstawowe prawa magii. W Wiśle na przykład wierzono, że gdyby przeciągnąć nowo narodzoną dziewczynkę przez nogawkę spodni (prawo styczności), miałyby powodzenie u chłopców. Gdyby do wody, w której kąpie się dziewczynkę, włożyć długie źdźbło, urosłyby jej długie włosy (prawo podobieństwa i styczności). Ubieranie należało zaczynać od prawej ręki, w przeciwnym razie — na zasadzie podobieństwa — dziecko mogłoby zostać mańkutem. Gdy ubierano dziecko do chrztu, pod pachę wsadzano mu okruszynkę chleba, by — na zasadzie prawa styczności — nie zabrakło mu go do końca życia. Po powrocie z uroczystości chrztu trzeba było szybko rozwiązać pierzynkę, by — na zasadzie prawa podobieństwa — dziecku rozwiązał się język i wcześniej zaczęło mówić. Zapewnić dziecku silny głos i muzykalność można było w ten sposób, że gdy podczas chrztu dziecko płakało, matka musiała spojrzeć na organy, co powodowało, że głos dziecka — na zasadzie kontaktu wzrokowego matki (tożsamej z dzieckiem) z organami — upodobił się do harmonijnych tonów, jakie wydają organy. Wierzono, że gdy przypadkiem powóz, którym wiezono dziecko do chrztu, przejechał przez zające ślady (zetknął się z nimi, a za ich pośrednictwem z samym zającem), dziecko upodobił się do zająca pod względem czujności.

Krótki i pierzchliwy sen dziecka miał tym samym swe proste wytłumaczenie, swą jawną „przyczynę” (KAJFOSZ 2005: 92—93).

Powracając jeszcze do obrzędowości dorocznej, nie sposób pominąć zwyczajów i obrzędów związanych na Śląsku Cieszyńskim z *wieczerą wigilijną*, które tak samo udaje się wpisać w matrycę wyznaczoną prawem podobieństwa i prawem styczności.

W wigilię należało wcześniej wstać, kto bowiem długo spał, był leniwy cały rok. Gazda z gaździną nie mogli się pokłócić, w przeciwnym razie klóciłby się cały rok. Dzieci starały się być grzeczne, bo kto by w tym dniu oberwał, byłby bity przez cały rok. Wieszane na drzewku jabłka w niektórych domach trzeba było kosztować, żeby nie zabrakło ich cały rok. W wymienionych zwyczajach wyraźnie wyczuwalna jest motywacja magiczna — na zasadzie prawa podobieństwa warunki życia panujące cały rok mają się upodobnić do wzoru wyznaczonego dniem wigilii (przełomowy i precedensowy dzień, w którym rodzi się słońce, a także Bóg) albo też dniem Nowego Roku. Rok jest tożsamy ze swym „początkiem”, dlatego upodobnia się do niego. Przed rozpoczęciem wieczerzy pod obrus wkładano siano, zboże czy pieniądze, by było ich pod dostatkiem cały rok (JANKOWSKA-MARCOL 2001: 9). Na zasadzie prawa styczności i prawa podobieństwa to, co ma styczność z człowiekiem w dzień wigilii, ma z nim styczność cały rok, dlatego trzeba było położyć na stole wszystko, co najważniejsze i najcenniejsze, oraz w miarę możliwości skosztować każdej podawanej potrawy, w przeciwnym razie mogłoby jej w nadchodzącym roku zabraknąć. Za przejaw wtórnej racjonalizacji można uznać podawane czasem wytłumaczenie, że siano wkłada się pod obrus (albo pod stół) na pamiątkę tego, że Chrystus urodził się w żłóbku na sianie. W istocie musiało być — podobnie jak zboże — w styczności z domownikami po to, by w następnym roku go nie zabrakło.

Należy przypuszczać, że samo łamanie się opłatkiem ma bardzo wyraźne, chociaż z biegiem czasu zapomniane umotywowanie magiczne. Wspólne zjadanie tego samego kawałka opłatka, jedzenie z jednego talerza czy zasiadanie przy jednym stole — to nic innego jak forma kontaktu, która zapewni uczestnikom wieczerzy styczność w nadchodzącym roku²⁰. Naruszenie owego kontaktu polegające na odcho-

²⁰ Nie można wykluczyć przypuszczenia, że prawo styczności w przeszłości odgrywało ważną rolę w rozumieniu samej *eucharystii*, której uczestnicy stają się „jednym ciałem”. Dla porównania można przytoczyć formułę, którą wypowiadają anglikanie w związku z obrzędem łamania chleba: *Though we are many, we are one body, because we all share in one bread* („Mimo że jest nas wielu, jesteśmy jednym ciałem, bo dzielimy się jednym chlebem”). Metamorficzną zaś tożsamość hostii i ciała oraz wina i krwi można by sprowadzać między innymi do prawa podobieństwa (por. FREUD 1997: 174—177; KOWALSKI 2000b: 27).

dzeniu od stołu wigilijnego podczas świętowania może (na zasadzie prawa podobieństwa) przynieść analogiczne skutki: krag rodzinny może przerwać na przykład śmierć albo odejście w świat domownika, który wstał od stołu wigilijnego.

W systematykę przekonań i działań opartych na motywacji magicznej, rządzonej wyżej sprecyzowanymi prawami, można też wpisać wróżby związane z dniem wigilii. Krojono na przykład jabłko, a gdy komuś w środku jabłka pokazała się piękna gwiazdeczka, wróżyło mu to dobry rok. Gdy komuś się nie pokazała, był to znak, że rok nie będzie dla niego przychylny, że zachoruje. Gospodarz mógł też dzielić stołowników orzechami — często według kierunku ruchu słońca czy zegara, przy czym jedna osoba otrzymywała cztery orzechy na znak czterech pór roku. Każdy rozłuskany orzech wróżył obdarowanemu — na zasadzie prawa podobieństwa i styczności — zdrowie albo chorobę na jeden kwartał roku, w zależności od tego, jak w środku orzech wyglądał.

Identyczna motywacja tkwi u podstaw takich zwyczajów, jak podawanie kawałka opłatka (ewentualnie resztek ze stołu) zwierzętom gospodarczym, co miało zapewniać magiczną jedność całej mikroekumeny, czyli wszystkich mieszkańców wspólnej przestrzeni codziennego rodzinnego życia. Podobne źródła ma też wcześniejsze przekonanie, że resztek ze stołu wigilijnego (skorupek z orzechów, ości z ryb itp.) nie wolno wyrzucać, dlatego zakopywano je w sadzie pod drzewem owocowym, żeby drzewa rodziły dużo owoców. Należy się domyslać, że „rozproszenie” wyrzuconych resztek mogłoby — na podstawie prawa styczności i podobieństwa — doprowadzić do przerywania fizycznych i duchowych więzi między stołownikami, którzy spożyli dane potrawy. Zakopanie ich resztek w jednym miejscu, i to pod drzewem owocowym, które uchodzi przecież za symbol vitalności, czyli życia, spowoduje, że stołownicy pozostaną razem i będzie im się dobrze działo.

Na gody

Jadło się dycki grochówóm polywke. Troche kapusty też było. Pieczki z gruszkami do grómady, gryzek też. Każdego po łyżce. Potym prziszły ryby. My tu dycki ryby mieli. Sztrucle też były. Tata miał pół litra rómu. Papuczami sie chybało, głównie dziełchy. Jabka sie kroły, orzechy sie łupały po sztyry. Szupy z orzechów i kości z ryb musiały leżeć pod strómkym dwa czy trzi dni, a potym pod strómkę to dali, aby rodziły. Na pszczoły sie we Wilije klepało, po ulu, aby miały godnie miodu. Potym jeszcze było jedno. Światło sie zgasiło, a zapolilo sie świeczke. A na jednym miejscu stoli, musieli jedni za drugim dmuchać

a gasić. Kaj tyn dym z te świyeczki szoł. Ale nikiery to tak pięknie umioł, że to ku dwiyrzóm mu nie szło, yny szło mu to ku łóžku abo tam ku oknu, abo ku olmaryji. Jak dym szoł ku dwiyrzóm, że umrze do roka. Jak szel ku łóžku abo ku olmaryji, ku szrańku, jak sie to prawilo, że nie pujdzie nigdzi. Dziolchy chodżyły na pole posłóchać, z kiere stróny psy szczekajóm. Tam stela przidzie galan. Zwiyrzyntóm sie nosiło to, co sie jadło. Od stołu zbytki. Yny gospodyń mógła odyńść od stołu.

Pietwald. „Zwrot” 1984, nr 1: 47

Dla ilustracji można przytoczyć jeszcze inne przykłady folkloru opowiadaniowego.

O cmentarzu

Zło se możecie prziniyść aji z cmentarza. Jedna kobieta bardzo lubiła chodzić po cmentarzach i tam coś dzieciom tłumaczyła. Óna miała dwóch chłopców, siedem i pięć lat, chodziła po cmyntarzu i óna tam tym dzieciom tłumaczyła. Bardzo lubiła odwiedzać tyn cmyntarz. Jyny ktoś ji mówi: Nie chodź z tymi dziećmi, bo tam sie coś stanie. A óna dali chodziła. W pewnej chwili te dzieci, tyn jedyn syneček sie zaczął po prostu w oczach tracić. Nie wiedzieli. Lekarze starali sie coś znaleźć, przyczyny choroby, i nie znaleźli nic. Do dwóch miesięcy zmarł. Przyniosła se tóm downóm klóntwe z cmyntarza, tak ji to egzorcysta powiedział.

Zebrzydowice 2002

O utopcach, które jadły pachółkowi wieczerze

Oto tu u Knypsa to był siedlok w Markłowicach. No to tam był pachółek przy kóniach, bo to był wielki siedlok. To mieli pola, całe ty kympy markłowski, a tyn pachółek zawsze w nocy pos kónie, bo przez dziyń robili. No i tyn pachółek okropnie chudnył, taki był coraz chudszy. A óni byli dobrzi ludzie i tyn gazda roz tej swoji małżónce mówi: co tymu synkowi je? Bydzie sie trzeja kajsi do dochtora s nim puścić, bo taki dobry synek, a pej sie, dyć ón je coraz chudszy. A óna prawi: spytej sie go, co mu je. I ón do tego synka: powiydz mi, synku, co ci to je, żeś je taki chudy. A ón prawi: jako móm być tłósty, jak gospodyń mi nigdy wieczerzy nie dowo. I ón do zóny: Ty, czymu ty mu wieczerzy nie dowosz? A óna prawi: jako mu nie dowóm, dycki na nolypie mu stawióm zymnioki

a kiszke z bónclokym. Tak ón zawachował, bo ón chciół tóm swojóm babe wysłedzić, czy óna godo prowde. I jak już miół tyn synek przisć kole północy i dziwo sie — tako ino chmura — piynć utopczóntek i staro utopcula, i utopiec. Garniec z zymniokami na zymie, posiadali dookoła — prawi — i kiszka na dół, i frygajóm. Wylizane garce do dna. Aha, jak już to do-jodali, prawi: a coście sóm za jedni, co tu je za porzóndek! Tóz tu synek pasie kónie, nie spi a głodny idzie spać, bo muście to wszystko zeźrali. A óny mówióm: bo to było do nas narychtowane, bo to gaǳzino nie pofechtowała. Óna jak to dowála do garca, to miała krzyżyczek zrobić nad tym, toby my to ni mieli prawa jeść, mówi, a tak, to było do nas, bo to nie było pofechtowane.

Zebrzydowice 2002

Przytoczone narracje również udaje się zamieścić w matrycy tworzonej przez prawa magii. Gdyby skoncentrować się na pierwszej z nich, śmierć dziecka spowodowana została częstym zabieraniem go na cmentarz. Styczność z przestrzenią cmentarza bowiem przekłada się na styczność z umarłymi, do których owa przestrzeń należy, grożąc upodobnieniem się do nich. Słowem: styczność ze śmiercią grozi pochłonięciem przez śmierć. W drugim opowiadaniu *utopca* (istotę demoniczną) skutecznie przepędza krzyż, albo nawet sam znak krzyża. Na zasadzie podobieństwa bowiem każdy znak krzyża tożsamy jest z krzyżem „pierwotnym”, na którym zawieszony był Chrystus, i który styczność z nim uświęciła. Co zaś styka się z krzyżem albo ze znakiem, który go odwzorowuje, zostaje uświęcone.

W obrazie świata, który w mniejszym lub większym stopniu przeniknięty jest myśleniem magicznym, zdarzenia rzadko ulegają przedawnieniu. Na zasadzie prawa styczności — decydującego o nienaruszalnym związku między rzeczami (zjawiskami, okolicznościami), które w przeszłości weszły z sobą w kontakt — miejsce zbrodni czy śmiertelnego wypadku na zawsze pozostaje naznaczone zdarzeniem, które się w danym miejscu dokonało, dlatego wiele podań, opowiadań z życia czy legend miejskich mówi o tym, że w takich miejscach straszy. Zbrodnia, której raz dokonano w określonym miejscu, pozostanie z nim na zawsze tożsama, co znaczy, że dotknie ona każdego, kto w tymże miejscu — najczęściej po zmroku, w okresie zawieszenia taksonomicznego porządku wynikającego z braku światła — się odnajdzie. To samo dotyczy na przykład cmentarza, miejsca, które z racji swego przeznaczenia niejako „styka się” ze śmiercią, a za jej pośrednictwem z zaświatami i z duchami. Dlatego też duchy grasują albo na

cmentarzu, albo w jego pobliżu. O zależności między miejscem a „straszydłem” mogą świadczyć następujące teksty:

Miejsce samobójstwa

Było taki miejsce w lesie i słyszałam o tym dość czensto. To samochody jeszcze wtedy nie jeździły, a te furmanki jeździły. Jedno taki miejsce było, że konie szły i naroz stanęły demba i dali nie pójdó. To było, jak jo jeszcze byłach dziecke przed wojnóm. To tak było wiencej razy, że coś takiego tam było. — Co te konie widziały? To ludzie mówili, że tam sie jakiś chłapieć powiesił i to dlatego, ale tego to jo już nie wiem.

Wisła 2004

Dom, w którym straszy

Jo żech w taki cuda nie wierzył, ale taki godki były. Tu u góry jest tako staro chałpa. Óna jeszcze stoi. W tej chałpie zastrzelili poru chłopów, a babcie wywieźli do Oświęcimia. Tam została i już nie wróciła. No to pote, jak ich córka wróciła do chałpy po poru rokach, to jo straszyć zaczęło. Ponoć sie ji budzik sóm przesuwół po stole, tak kapke podskakiwół. Podobno nawet potrafił przelecieć ze stołu na jakisik inne miejsce abo inny stół. Teraz tam już od kilkunastu lat nikt nie mieszko. Jo żech w to nigdy nie wierzył, ale tak ludzie mówili, że tak sie dzieje.

Wisła 2004

Straszydło przy cmentarzu

Jest od dawna przejście z nowej osady do Głembiec, tam sie idzie kole cmentarza. Taki mój kolega chodził tamtendy do chałpy z roboty. Roz też szel i widziół coś białego kole cmentarza. Taki kapke wylenkany, ale idzie dali. Powoli, może sie mu to jeny wydaje. Ale to nie znikało, a jeszcze zaczęło sie poruszać. Tak jakby chodziło tam i z powrotem kole cmentarza. Patrzył sie na to cały czas i tak starół sie to obejść. Szel po takich krzokach. Jak do nich wszel to zaczęły strasznie trząskać. Wiadomo, normalnie jak idziesz przez krzoki. To coś w tym momencie sie zatrzymało i zniknęło. Już sie później nie pojawiło, ale podobno inni ludzie też widzieli coś takiego.

Wisła 2004

Rozdział jedenasty

Analiza tekstów przykładowych

Pochodzenie tekstów przykładowych i zasady ich interpretacji

Teksty poddawane dalej analizom zebrano w zagranicznej części Śląska Cieszyńskiego nazywanej Zaolziem (były powiat czeskokoczyński). Śląsk Cieszyński to historyczny teren byłego księstwa graniczący od wschodu z Małopolską, od południa ze Słowacją, od zachodu z Morawami, a od północy z Górnym Śląskiem, podzielony od roku 1920 polsko-czeską granicą państwową. Zarys historyczny tego terenu został pominięty, gdyż po pierwsze, jest już stosunkowo bogata literatura na ten temat, po drugie — polityczne dzieje terenu nie stoją w bezpośrednim związku ze spotykanymi tu przejawami magii w potocznych narracjach, czego najlepszym dowodem jest fakt, że nie ma tu — jeśli chodzi o badany fenomen — znaczących różnic między jego polską i czeską częścią (KAJFOSZ 2001: 137—144), a wiele wskazuje na to, że nie ma pod tym względem znaczących różnic również między Śląskiem Cieszyńskim a terenami ościennymi.

Jeśli zważyć na propozycje antropologii historycznej (DÜLMEN 2002), która zajmuje się wszystkim, co w klasycznych opracowaniach na temat przeszłości jest niedoceniane czy pomijane, trzeba stwierdzić, że badany teren prezentuje się wyjątkowo ciekawie nie tylko pod względem historii tożsamości jego mieszkańców czy historii jego terytorial-

nych przynależności, lecz również historii potocznych wyobrażeń i w ogóle codzienności jako takiej. Śląsk Cieszyński doczekał się na ten temat cennej publikacji *Uwarunkowania cieszyńskiej kultury ludowej* (KADŁUBIEC 1987), która traktuje między innymi o życiu codziennym jego zwykłych mieszkańców na różnych etapach historii. Wybór Śląska Cieszyńskiego jako terenu badań bynajmniej nie wynika z tego, że jego kultura ludowa była zdominowana przez magię bardziej niż gdzie indziej. Więcej, z uwagi na historyczne uwarunkowania owej kultury można przyjąć wprost przeciwne założenie. Wybór terenu badań podyktowany był wyłącznie bogactwem zebranych na tym terenie tekstów folkloru, cennych dla teoretyków języka i kultury zajmujących się magią.

Bogactwo zebranego na tym terenie materiału dzisiaj badacze zawdzięczają zwłaszcza Sekcji Folklorystycznej przy Zarządzie Głównym Polskiego Związku Kulturalno-Oświatowego w Czeskim Cieszynie, działającej w latach 1965—1995. Przedmiotem prezentowanych dalej analiz są narracje zebrane przez J. Ondrusza i D. Kadłubca od lat pięćdziesiątych do lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia. Zdecydowana większość powoływanych tekstów opublikowana została w miesięczniku „Zwrot” (wydawany przez ZG PZKO w Czeskim Cieszynie) w rubryce *Żywe teksty*, niektóre ukazały się na łamach gazety „Głos Ludu” (wydawanej obecnie przez Kongres Polaków w Republice Czeskiej), jeszcze inne pochodzą ze zbiorów opowiadań, z których szczególnie cenny pod względem przejawów magii jest zbiór *Śląskie opowieści ludowe* J. Ondrusza (ONDRUSZ 1963). Wszystkie teksty, z których tylko reprezentatywna część mogła zostać przedrukowana i zinterpretowana w niniejszej publikacji, są tekstami gwary cieszyńskiej i jabłonkowskiej.

Prezentowane tu interpretacje stanowią próbę odtworzenia kulturowej „gramatyki”, według której zbudowane są światy przedstawione badanych narracji. Chodziło o odtworzenie „morfologii” tekstów, jednak nie w postaci systematyzacji ich wątków (A. Aarne, S. Thompson) ani też w postaci pełnionych przez poszczególne postacie funkcji (W. Propp). W poszukiwaniach wewnętrznej formy tekstów skupiono się na prawach magii. Na podstawie analizy tekstów folkloru Śląska Cieszyńskiego próbuję wykazać, iż magia jest czymś więcej niż działanie i czymś więcej niż zobiektywizowany światopogląd. Jest to przede wszystkim system konstruowania obrazu świata, który nawet w kulturze współczesnej utrzymuje hegemonię nad niektórymi sferami społecznie konstruowanego znaczenia. Ambicją niniejszego opracowania jest przedstawienie magii jako specyficznego poznawczego paradygmatu, który przynajmniej w określonych okolicznościach rządzi

kategoryzacja, czyli porządkowaniem świata polegającym na jego przestrzennej i czasowej delimitacji oraz na określaniu wzajemnych relacji między jego wyszczególnionymi fragmentami.

Jak już zaznaczono, najlepszym źródłem wiedzy o kulturze określonego miejsca i określonej epoki są funkcjonujące w jej ramach teksty folkloru. Ujawniające się bowiem w folklorze normy kompozycyjne, czyli zasady budowania świata przedstawionego, są w społeczności jego nosicieli w miarę powszechne i powtarzalne. Struktura tekstu folkloru ma charakter ogólnokulturowy albo ogólnośrodowiskowy (jeżeli chodzi na przykład o tekst folkloru przedstawicieli jednej generacji tworzących razem komunikacyjną społeczność). Jeśli bowiem określony tekst wytrzymuje — na danym etapie historii i w danym środowisku — próbę cenzury przewencyjnej, oznacza to, że sposób budowania zawartego w nim świata przedstawionego nie ma charakteru przygodnego, lecz jest mniej lub bardziej charakterystyczny dla całej społeczności, w której ramach dokonuje się jego obieg. Obraz świata zawarty w tekście folkloru ma z tego względu powszechnie częściej dzielany charakter niż obraz świata zawarty w tekście literackim, który w większym stopniu naznaczony jest fenomenem indywidualności twórczej i wynikającej z niej przygodności. Świat przedstawiony tekstu literackiego może, oczywiście, tak samo reprezentować upowszechniony obraz świata określonego środowiska i określonej epoki, jednak wyprowadzanie konkluzji jest w tym wypadku trudniejsze, bo badacz musi w każdym poszczególnym przypadku rozstrzygać, czy zidentyfikowana w tekście struktura znaczeniowa ma charakter bardziej indywidualny, czy bardziej kolektywny. Badacz tekstu folkloru ma ułatwioną sytuację, gdyż może być pewny, że w gruncie rzeczy wszystko, co odnajduje w tekście, odzwierciedla potoczny, upowszechniony w danym miejscu, czasie i środowisku obraz świata albo co najmniej jedną z jego płaszczyzn.

Analizując i interpretując poszczególne narracje, trzeba się w równym stopniu interesować tym, o czym mowa w badanych tekstach, jak i „milczącym” porządkiem znaczeniowym, w którego ramach owe teksty powstają i zyskują swój sens. Pojęcie *milczący porządek znaczeniowy* można rozumieć jako dyskurs warunkujący zawartą w tekstach wiedzę. Mówiąc inaczej: przedmiotem zainteresowania autora są w jednakowym stopniu obiektywizowane w tekście znaczenia (płaszczyzna *parole*) oraz znaczenia składające się na tło owej obiektywizacji (płaszczyzna *langue*). Chodzi tym samym o treść tekstu, jak również o system znaczeniowy stanowiący warunek ich powstawania, istnienia. Powtarzając za P. Kowalskim: „Kategorie kultury uchwytnie są jednak nie w bezpośrednich, eksplicytnych sformułowaniach, lecz na

poziomie »oczywistości«, tj. **wiedzy, której się nie uzasadnia** i co więcej — nie podlega ona procedurom autorefleksji ze strony tych, którzy działają (postrzegają świat) wedle tych właśnie kategorii” (KOWALSKI 2000a: 11; por. ŁUGOWSKA 2002: 304; SULIMA 1995: 58). Jeszcze inaczej: określając elementy i relikty (ślady) magii w obrazie świata za pośrednictwem analizy folkloru narracyjnego, trzeba się zatem koncentrować jednocześnie na tym, co tekst mówi, i nad tym, na jakich „milczących” założeniach poznawczych opierają się przekazywane treści.

Pojęcie w pełni zobiektywizowanego (uprzedmiotowionego) znaczenia jest sprzecznością dlatego, że znaczenie nigdy nie może być zobiektywizowane „do końca”. Żadne zjawisko nie może być określone do końca, bo nie da się ująć czy odtworzyć całego kontekstu znaczeniowego, w którym owo zjawisko się pojawia, ani też wszystkich kontekstów, w których kiedykolwiek wystąpiło. Wszelka obecność, rozumiana jako znaczenie określone w ramach interpretacji, zawsze uwarunkowana jest określoną nieobecnością (DERRIDA 1993: 38—39, 44, 100—102, 117—121). Mówiąc inaczej: wszelkiemu obecnemu, czyli rozpoznanemu w trakcie interpretacji, znaczeniu towarzyszy **nieusuwalna nieobecność** (FRANK 2000: 31) w postaci poprzedzających je znaczeń „milczących”, presuponowanych. Warunkiem rozpoznawanej obecności znaczenia zawsze jest więc niemożność jego wyczerpującego zdefiniowania, bo współtworzy je tylko częściowo dostrzegalny kontekst. Interpretacji rozumianej jako semioza nigdy nie da się tym samym doprowadzić do „końca” w tym rozumieniu, że określanego znaczenia nie sposób sprowadzić do ostatecznego „wytłumaczenia”, które można by zakończyć postawieniem kropki niebudzącej najmniejszej wątpliwości (BENSE 1980: 8—13¹; DERRIDA 1993: 89; FRANK 2000: 102; KALAGA 2001: 74—77).

L. Wittgenstein podkreśla, że człowiek, wchodząc w jakąkolwiek grę językową — a należy przypuszczać, że również kulturową — nigdy nie dysponuje w pełni zabezpieczonym teoretycznym kluczem, który pozwoliłby mu wejść w ową grę (rozumianą przez niego jako system języka naturalnego) nie „po omacku” (SAPIR 1978: 151), lecz na podstawie jednoznacznych, uprzednio danych reguł (WITTGENSTEIN 1998: 26, 55—57). Dla samej interpretacji może stąd wynikać, że właściwych jej kryteriów nie da się nauczyć inaczej, jak tylko w trakcie samej interpretacji, polegającej między innymi na *odgadrywaniu* i potwierdzaniu własnych przypuszczeń w innych kontekstach (WITTGENSTEIN 1998: 28; por. RICOEUR 1997: 101).

¹ Przedmowa Hanny Buczyńskiej-Garewicz.

Interpretując jakikolwiek językowo-kulturowy system za pośrednictwem jego tekstów, posługujemy się własnymi, zawsze po części „milczącymi” kryteriami. H.-G. Gadamer mówi w tym kontekście o przedzrozumieniu i o tym, że w trakcie czytania następnych tekstów owo przedzrozumienie w sensie kryteriów podjętej interpretacji zmienia się pod jej wpływem. Wstępne rozumienie transformuje się tym samym w miarę czytania kolejnych tekstów i zamieszczania ich w nowych kontekstach stwarzanych owym czytaniem. Koło hermeneutyczne, o którym tu mowa, można też zrozumieć jako nieustającą transformację nawyków interpretacyjnych, stanowiącą wynik postępującej interpretacji (ECO 1994: 61—62; por. WITTGENSTEIN 1998: 15). Każda interpretacja zaczyna się tym samym niejako w połowie drogi i również w połowie drogi się kończy, co wynika choćby z faktu, że język naturalny i kultura (rozumiana jako system semiotyczny) są kodami „miękkimi” — zmiennymi, wielopłaszczyznowymi, relacyjnymi a nawet wykazującymi wewnętrzne sprzeczności — których z zasady nie da się bez reszty określić.

Trzeba tu przychylić się do P. Kowalskiego ostrzeżenia przed próbami absolutyzującego „usystemowienia” badanych zjawisk na niekorzyść niepowtarzalnej ludzkiej indywidualności. W jednej ze swych książek pisze: „W efekcie działań uczonych powstaje obraz kultury wsi polskiej XIX wieku dającej się rozpisać niczym »Tablica Mendelejewa«. Nie ma jednak wątpliwości: **nigdy nie istniała ona w takiej systemowej postaci**; jest konstrukcją porządkującą, której nie odpowiada historyczna rzeczywistość. System, światopogląd jako struktura jest hipostazą i hipotezą porządkującą, wprojektowywaną w poznawaną rzeczywistość, i lekce sobie ważącą to, co w zdarzeniach jednostkowego, niepowtarzalnego, odbiegającego od standardu” (KOWALSKI 2000a: 13).

Zastosowana tu metoda semiotyczno-hermeneutyczna rozpoczyna się od odgadywania znaczeń i ich potwierdzania bądź niepotwierdzania, podczas którego badacz kieruje się w stronę końcowego ich zrozumienia. „Końcowego” — jak zaznaczono — w sensie hipotetycznym, gdyż proces hermeneutyczny jest otwarty, co znaczy, że rama interpretacyjna pod wpływem coraz to nowszych doświadczeń nieustannie się zmienia, a rozumienie ciągle może być pogłębiane (RICOEUR 1997: 101—102). Jeśli przypomnieć, że każdy językowo-kulturowy system odznacza się wielością płaszczyzn znaczeniowych, które zawsze są z sobą w jakimś stopniu związane, wynika z tego, że za pośrednictwem jednej płaszczyzny można przenikać do innej. Warto zatem powtórzyć za B.L. Whorfem, że „analiza etnologiczna i analiza psycholingwistyczna tej samej społeczności wzajemnie się zapładniają, szczególnie wówczas, gdy dokonane są przez jednego badacza” (WHORF 1982: 125).

Teksty przykładowe

Skónd sie wzióń kret

Byli kiejsi dwo bracio, co sie ni mógli pogodzić ze sobóm. Ojciec, kiedy umiyroł, rozdzielił im pole na poły, bo byli jyny dwo. Ale tymu jednemu było pola mało, tóż sie z tym drugim powadził. Tyn drugi mu prawil tak: — Tóż do sóndu nie pujdymy, bo my sóm bracio. Szkoda, że ojciec jeszcze nie żyje, powiedziołby, czy móm wyincej niż ty, czy też mómy jednako. Ale tyn chciwiec mu odpowiedzioł, że jutro pujdóm społym na pole i tam sie spytajóm nieboszczyka ojca, jako to pole podzielił, a ón na isto odpowiy. I jak prziszeł do chałupy, tak powiedzioł swojemu młodemu synkowi, że go jutro wczas rano skryje pod skibe, a jak potym zawoło, że mo tóm skibe podźwignóć na plecach troche do góry. I nic wyincej. Zaroz rano, jeszcze za szaroka, tyn chciwiec skrył synka pod jednóm skibe, przikrył go tóm skibóm, a potym poszeł po tego drugigo brata. Jak z nim prziszeł na pole, tak powiedzioł głośno: — Brat mój chce mi zebrać wyincej pola, niż sie mu należy. Rozsóńdź nas teraz, ojcze! I niech sie zaroz ta skiba ruszy, po wiela mo być moji pole! I skiba sie ruszyła. Drugi brat, tyn dobry, pokiwoł głowóm i poszeł do dómu. Dyż tak, tóż tak! Jak sie tyn dobry brat z pola stracił, tóż tyn chciwiec idzie ku tej skibie po synka. Odkrył skibe, ale synka tam nie było. Przemiynił sie w kreta. Powiedzioł jeszcze ludzkim głosym: — Toście mi zrobili, tato! A potym pich do dziury, i już go wyincej nie uwidzioł.

Stonawa. ONDRUSZ 1963: 42.

Transformacja chłopca w kreta dokonuje się za sprawą prawa styczności i prawa podobieństwa: chłopiec upodobnia się do kreta pod tym względem, że ukryty jest w ziemi i podobnie jak kret, styka się z ziemią, co przesądza o kierunku jego metamorfozy.

Wytlumaczenie pochodzenia kreta, czyli określenie jego miejsca w porządku świata, jest przypadkiem kategoryzacji. Potoczna racjonalność dąży do tego, by każdemu zdarzeniu, które mogłoby skądinąd wykazywać znamiona przypadkowości, przypisać jakiś precedens lub też przyczynę, która pozwalałaby owo zdarzenie wytłumaczyć. Ajtiologię można w tym sensie rozumieć jako racjonalizację porządku świata, czyli jako kategoryzację. Tekst dostarcza odpowiedzi na pytanie, skąd się wzięły krety i dlaczego muszą mieszkać pod ziemią.

Tekst uczy o prawach, którym podlega ludzka rzeczywistość: każdy czyn człowieka — zarówno dobry, jak i naganny — ma nie tylko chwilowe, wymierne konsekwencje, lecz również konsekwencje „kosmiczne” w tym sensie, że metonimicznie „przylega” do swego twórcy i da o sobie znać w odpowiednim czasie. Jeśli świat ma być kosmosem, czyli rzeczywistością poukładaną w przejrzysty i przewidywalny sposób, nie mogą zachodzić w nim niezrozumiałe i nieprzewidywalne zdarzenia. Nie ma tu żadnych nieszczęśliwych wypadków, u których źródła nie stałyby jawne „przyczyny”, które je spowodowały. W kreta nie zamienia się byle kto. Owa metamorfoza to kara pośrednio dotycząca winowajcę. Nieszczęście jest zapłatą za popełnione wcześniej winy — podobnie jak szczęśliwe zdarzenia są nagrodą za wcześniejsze dobre uczynki.

Kościół se naszeł swoje miejsce

Na Kopcu, jako je Bardón, tyn stolorz, i Kokotkowo kuźnia, przy Sroszce — to je tako zostawa na Krzipopie — tam był kiejsi kierchów. A na spodku za Krzipopóm, powiado sie, tam Na Fenedyku, tam stoł drzewianny kościół. Ale tam wyływała Olza, tak mu szkodziła. Tóż rozebrali stary kościół i wybudowali nowy, murowany, tam kaj je dzisio. Mamulka opowiadali, że nowy kościół chcieli postawić nad Sośninóm, jako je teraz kierchów. Ale dycki w nocy sniósło cosi rusztónki na miejsce, jako je teraz tyn kościół. I tóż tam go postavili.

Darków. „Zwrot” 1954, nr 7—8: 14.

Odwiecznego porządku świata w postaci rozczłonkowania przestrzeni człowiek nie może arbitralnie zmieniać. Różnica między *sacrum* a *profanum* tkwi zatem w samej naturze, a nie w kulturze, która naturę powinna odzwierciedlać. *Kosmosu* nie da się „poukładać” inaczej: kościół, jak również jego pozycja w przestrzeni, musi odzwierciedlać porządek uniwersum. Harmonia świata, którą człowiek chciałby naruszyć, w tym wypadku się regeneruje, powracając do stanu wyjściowego. Miejsce, w którym stoi kościół, można co prawda zmienić, niemniej jednak nie należy tego robić w dowolny sposób, nie respektując światotwórczych różnic, podobieństw i przyległości.

Szwedzki Kopiec

W Stónawie na Hołkowicach je Szwedzki Kopiec. Majóm w nim bezma być pochowani Szwedzi, kierzi w jakisi wojnie aż tuki prziszli. Nocowali ci Szwedzi przy samej Stónowce, a potym, jak już mieli maszyrować dali, to wszystkich tych, co

w nocy pómrzili, ułożyli w jednym miejscu, a potem, jak już szli, to każdy wojok nabroł do gorści gliny i chynół jóm na nieboszczyków. I taki kopiec urós! Z tym wojskym miał też być król szwedzki. Tymu królowi umrził w nocy malutki synecek, tóż go też wroz z tymi wojokami pochowali. Tatulek mówili, że słychowali od starych ludzi, że tyn królewski synecek je pochowany w złotej kolybce. Ale czy to je prawda, tego na isto powiedzieć ni mogym. O tym wojsku, to ale je prawda, szczyro prawda! Jak już ci Szwedzi odeszli, to tyn jejich król dłógo płakoł przy kopcu, a jak już miał odjechać, to wycióngnół rynke na tyn kopiec i głośno zawołał: — Každy, gdo by chcioł skrzywdzić mojigo syneczka i moji wojsko jeszcze po śmierci, niech do roka umrze! Roz jacysi dwo stónawscy siedlocy chcieli tyn Szwedzki Kopiec rozwiążć. Jak na jesyiń mieli w polu porobióne, tak sie chycili rozwózki. Ale co przez dziyń rozwiążli, to rano było na swoim miejscu. Kopiec był nieruszóny. Trzy dni tak rozwożali, ale na darmo. Potym tymu dali pokuj. Niż rok minół, tak oba ci siedlocy umrzili. Starzi ludzie opowiadali jeszcze, że ci szwedzcy wojocy, kierzi sóm w Szwedzkim Kopcu pochowani, majóm roz w roku nabożyństwo. Dycki na jesyiń, kiedy deszcz padze i meluzyna wyje, to sie kole pólnocy schodzóm. Jedyn gazda widzioł roz to nabożyństwo przy Szwedzkim Kopcu na Hołkowicach. Jechoł skónsi bryczkóm. Naprociw Szwedzkigo Kopca uwidzioł jakisi światło. Słoz z bryczki i poszeł sie tam bliży podziwiać. Uwidzioł tam szwedzki wojsko, jak klynczy i śpiywo. Strach tego gazde oblecioł, skoczył na bryczke i co jyny kónie mógly postyc, jechoł ku chałupie. Jako sie tyn gazda nazywoł, to już ludzie downo zapómnieli. To jyny pamiyntajóm, że ci szwedzcy wojocy majóm roz w roku nabożyństwo.

Darków. ONDRUSZ 1963: 45.

O Szwedzkim Kopcu we Stónawie

Byłech synkym, możnech tak miał ze siedym roków, to mi nieboga starka Zuzka wyklodali o Szwedzkim Kopcu. Był na jejich gróńcie na łyngu, kónsek od Stónowki. Tóż mi powiadali, że jak kiejsi była wojna ze Szwedami, kiero sie bezma cióngła aże całych trzicet roków, tóż też to szwedzki wojsko wtedy przeszło przez naszóm Stónawe. Darziło sie im snoci dobrze, ale jednak przy tym też mieli grómade swoich wojoków poległych i kónie też zabite. Wtedy sie tam jeszcze wojyńskich kierchowów nie robiło, jak dzisio, a za drugi nie było też

czasu, bo sie było trzeja śpiychać za nieprzocielym. A jednak sie musiało nieboszczyków pochować, aby jako nimoc z tego nie przyszła. Bo bezmala bywały wtedy okropne hyca, tóż sie boli kolery. Jak už mieli moc zabitych, tóż to pozbiyrali i przismyczyli na nasz lóng. A każdy tyn szwedzki wojok, co tyndy przeszeł, nabroł do gorści gliny a wysuł na tych zabitych. I tak usuli tyn kopiec, kiery tu je po dzisio, a nazywo sie szwedzkim, na pamióntke. Jest pieknie okrónglutki, a mierzi dookoła dwie mierzice, tela miejsca zajmuje podle gróntowej ksiyngi we Frysztocie. A wysoki jest dwanost metrów. Cały je obrosły strómami, brzozami, grobkami, dymbami, świyrzynny teź tam rosnóm. Kole niego idzie krzipopa, ciecze do Stónowki. Możecie se pomysleć, wiela to tych Szwedów musiało być, kiej taki hrozny kopiec usuli. Mojimu prastarzikowi — ojcu moji starki — nie dała notura sie dziwać, jak taki kyns łyngu mo po próznu, a że ni może na tym ani mnożyć, ani teź krowy paść. Bo gazda był ś niego dobry, a ku tymu teź godno sknyra. Tóż se upatrził, że tyn kopiec rozwiezie, a uwiedzie go do pola. Bo miol, pomysłol, to teź chciol aji dokozać. Tóż zaroz po Nowym Roku — bo wtedy w zimie nie było jeszcze taki roboty, jako je dzisio — tóż wzión dwa wozy, kónie, zbrój, napytol pacholków i wszyckich, co byli dóma, i chycił sie rozwożanio tego pamiyntnego kopca. Ludzie mu odrodzali, ale ón swoji. Jak to zaczón rozkopować tyn pamiyntny kopiec, a prziszeł kapke dali do postrzodka, tóż — powiadali starka — sym tam trefił na stare podkowy bezma, złómanóm pike, kónsek szable abo bajónet, nic wyncyj. Nie darziło sie mu, bo mu kopca ani roboty nie ubywało. Rozwożol go cały rok, a jak sie miało ku Nowymu Roku, roznimóg sie i umrził. Tak to kopiec zustoł dali kopcym pamiyntnym, zustoł szwedzki kopiec we Stónawie. A jak sie tam dzisio podziwocie, to jyny tela widać ubrane ś niego, jak by tam było pore razy na toczkach odwiezióne.

Stonawa. „Zwrot” 1953, nr 8—9: 19.

W pierwszym tekście widoczna jest sprawcza moc wypowiedzianych słów: dwaj gospodarze, którzy próbowali naruszyć miejsce spoczynku szwedzkich wojsk, zmarli przed upływem roku, bo tak powiedział szwedzki król (mowa magiczna).

Zawieszona zostaje zmienność związana z czasem: kości w porządku czasu linearnego zamieniają się stopniowo w proch, miejsca pochówku idą z czasem w zapomnienie. W porządku magicznym nie ma podobnej zmienności: miejsce pochówku pozostaje na zawsze ta-

buizowanym *sacrum*, a każdemu, kto chciałby je naruszyć, grożą naj-sroższe konsekwencje, włącznie z utratą życia. W porządku magicznym miejsce *sacrum* uchodzi za absolutnie trwałe a jego naruszenie jest zgoła niemożliwe. Ziemia usuwana z kopca powraca przecież na swe pierwotne miejsce. Wieczne, niezbywalne prawo szwedzkich żołnierzy do miejsca swego spoczynku znajduje cykliczne (raz w roku) potwierdzenie w odprawianym przez nich nabożeństwie. Informacją implikowaną jest to, że będzie tak po wsze czasy.

Szwedzki kopiec to swego rodzaju *axis mundi* — miejsce mediacji między światem i zaświatami. Jest to paradoksalna przestrzeń graniczna, która z jednej strony należy do naszego świata, z drugiej strony ze względu na to, że mieści w sobie kości umarłych, jej kontakt ze śmiercią i z zaświatami ma trwały charakter. Naruszenie mogiły oznacza automatycznie naruszenie granicy, to prowokacja wymierzona w wertykalny *orbis exterior*, która pociąga za sobą śmierć. Kto wejdzie w styczność ze światem umarłych, naruszając miejsce pochówku szwedzkich żołnierzy, sam umrze, zostanie z owym światem utożsamiony.

O Szwedzkim Kopcu

O tym Szwedzkim Kopcu to je tak. Jo czytał o tym, jak tu szli Szwedzi przez te Stónawe. Ksióńżkach jednóm czytał o tym wojsku szwedzkim, jak to tu przechodziło. I prziszło do ogrómnego boju, że moc tego wojska aji wyższe szarże tu pochowali. Nó i że tam sóm pochowani ci rycerze, a to wojsko terazy szło, a każdy na tyn grób jednóm gorść zymie doł. Jak sie tak człowiek na cały tyn teryn podziwo, tak skutecznie uzno, że to je usute. Tam nasadzili strómów, a ty strómy sie ścinać nie śmióm. Ale co sie stało. Potym sie tam ożyńił niejaki Macura. Łón był z Polski, z Dymbowca. Ón se wzión tu te żyńskóm, takóm siedloczke, i ogrómnie dobry gospodarz był. Miał dwacet jochów pola. Strasznie sie zajmował gospodarkóm. I tyn kopiec sie mu tam nie podobał. I prawi swoji żónie i pacholókóm: „Nó, my sie chycymy tego tu z tej stróny, a my te zymie rozwiezemy po kapce. Każdy dziyńł cosi”. Nó i tak terazy to brali, rozwożali. Brali te glinę, ładowali i odwożali. A co sie stało? Wiele odwyżli przez dziyńł, tela w nocy było spadki. Nó i terazy tyn Macura to powiedział panu wielebnymu Krzistkowi. Że to a to. A zaszeł za bórmistrym też. Nó i terazy głowy do grómady, podziwiali sie na to i powiedzieli: „To je pamióntkowo rzecz. My už słyszeli ło tym, że tam sóm łoficyrzy pochowani, a możne że aji ich żóny. Tak to sie nie do z tym nic ro-

bić. Niechać to tak, w pokoju”. Nó tak niechać, to tak. Nó i tak niechali tak, aż tu potym zaczyni wiertać do ziymie. A tak hned pod tym Szwedzkim Kopcym była ta dziura zrobiono. Nó i jo tam pore razy zaszeł jako myśliwiec. I tyn jedyn mi powiada, co sie tam robiło, jak tam w nocy wiertali. „Panoczku, powidydzcie mi, co tu je, prawi. Tu strasznie straszy. Tu trzasko, jakby ty strómy łomoł, a nie sóm złómane. Taki krawal sie tu robi”. Jo prawiym: „Wiyecie co. Jo nie wiyem, ale tu je mówióne, że to musi być na pamióntke, a żodyn tu nie śmiy tym ruszać, że tu sóm pochowani Szwedzi. Rycerze szwedzey. I w tych móndurach”. I tak zostało to tak.

Stonawa. „Zwrot” 1984, nr 11: 50—51.

Macura z Dębowca, nowy właściciel gruntu, na którym leży Szwedzki Kopiec, to „dobry gospodarz”, a jak wiadomo, w magicznym porządku rzeczy „dobro” ma nienaruszalną styczność ze swym twórcą w tym sensie, że wcześniej czy później powraca do niego. Mówiąc inaczej: stany rzeczy, których bohater doznaje, odzwierciedlają zawsze w jakiś sposób jego wcześniejsze uczynki — upodobniają się do nich. To może być odpowiedź na pytanie, dlaczego nieroztropna zachłanność młodego gospodarza, który powziął się rozwózki Szwedzkiego Kopca, nie skończyła się w danym wariantcie utratą jego zdrowia i życia. Prawdopodobnie w decydującym momencie Macurę uratowała uległość względem miejscowych autorytetów — księdza i burmistrza. Przyszedł do nich po radę, uznał ich rację i w porę zrezygnował z prób naruszania nienaruszalnego *sacrum*, co pozwoliło mu uniknąć tragicznych konsekwencji.

O Gaszynie

Na zaku w Piersnej był pón Gaszyna. Ón se żył moc dobrze. Pozwolił se na wszystkie dobroci, ba mu majątek na to pokazał. I był strasznie od ludzi widziany, bo wszędzi sie stawioł jako bardzo dobry pón. A mioł tę Gaszyna znajómość w kómpielu w Jastrzębiu na Górne Ślónsku. Jyżdżowoł tam bawić sie w djobelski obrozki. (To są karty). A bawioł wszystkich tych gości tam w tę kapielu. A jak sie mu już zmierzło przeciepować ty djobelski obrozki, tak ani nie zapłacił, kabot zustawił, czopke zustawił, siod do kolasy i pojechał do Piersnej, do swojigo zaku, i bawioł sie dali ze swojimi ludziami. Aż mu zaś chętką nabrała, tak zaś pozbiyroł swoji klamoty i pojechał do Jastrzębio. Tam zapłacił, co mioł do zapłacynio, i zaś sie bawioł w diabelski obrozki. Tak Gaszyna używoł. Gaszyna mioł w zaku na ścianie

wymalowanego Hehehe. To był djabeł z rogami. Ón, tę Gaszyna, miał w tę malowidło wielki zapodobani. Ón se to dło siebie niechoł wymalować. A potę tę zómek prziszoł do sprzedanio. Kupił go drugi. Był to grof Szurszma. Tę, jak sie do Piersnej przikludził do tego zaku, tak piyrszą jego robotą było tego Hehehe z tej ściany stracić. Ale to trwało dłógo, niż sie im to podarziło. Musieli wyrąbać tę puc i na nowo to zapucować. Dziepro potę dostali tego Hehehe precz [...].

Piersna. ONDRUSZ 1963: 48.

Gaszyna, bawiący na zamku w Piersnej, jako reprezentant zwierzchności, który porusza się między rodzimą Austrią i zagranicznymi Prusami (Jastrzębie), jest częściowo „swój”, a częściowo „obcy”. Dobrze mu się powodzi, co musi mieć jakąś przyczynę. Jeśli hazard stanowi domenę diabelską, nie ma wątpliwości, że przyczyną sukcesu Gaszyny jest pakt z diabłem.

Związek Gaszyny i mocy piekielnych ma swój semiotyczny wyznacznik — diabła narysowanego na ścianie w jego zamku. Jeśli w ramach magicznego porządku rzeczy obraz diabła nie stanowi jedynie jego reprezentacji, lecz jest samym diabłem, oznacza to, że diabeł na zamku w Piersnej gości nie tylko symbolicznie, lecz również faktycznie.

Magiczny obraz świata nie zna przedawnienia. Panowanie diabła w posiadłości Gaszyny jest relatywnie trwałe (magia styczności), czego dowodzi fakt, że diabła nie udaje się ze ściany tak łatwo usunąć.

Diabeł nie jest tu nazywany po imieniu. W tekście określa się go jako Hehehe (*cha-cha-cha*). Może to wyraz mniej lub bardziej świadomego przekonania, że wypowiedź (albo samo słowo) automatycznie generuje rzeczywistość, do której się odnosi. Mowa magiczna „stwarza” przeciwieństwo, co reprezentuje. Jeśli charakterystyczną cechą diabła jest śmiech — jako wyraz radości z każdej pozyskanej duszy — onomatopieczne Hehehe zastępuje go na zasadzie metonimii, czyli na zasadzie przyległości (styczności). Demoniczny śmiech, który towarzyszy diabłu, może więc diabła zastąpić.

Bynda straszy po śmierci

Tam oto w tej chałupie je za oknym zamurowany obrozek Byndy. Dycki mój stary powiałoł, że tyn Bynda był ogromny na ludzi. Taki niedobry! Roz też tyn Bynda jechoł na bal do Starego Miasta przez rzyke i prowie prziszła strasznie wielko woda, i utopił sie. Jak tak gdo prziszeł po pytaniu, to żodny-mu nic nie doł, a jyny go wyrzałoł. A dycki chcioł, aby jego

obrozek po jego śmierci dali za okno i zamurowali. Po jego śmierci tam strasznie bezma straszowało!

Frysztat. „Zwrot” 1957, nr 5: 10.

Hołota

To mi powiadał mój ojciec przed szejdziesiyni rokami. Dokładnie už to nie pamiyntóm, w kierym roku to było. Że tu był zarzónzca na tych dworach pietwałdzkich, pachtyrz takowy. Nó a strasznie zły człowiek. Ón tóm słóžbe swojóm tyroł, bił. Musieli długo robić, od čmy do čmy. Całymi dniami. A jak gdo mało robił, tak eszcze go wypłacił. Ci ludzie ni mieli ani na to jodło zarobióne. I jednego razu, jak tak wrzeszczoł po tych ludziach, a kierysi mu tam do cesty wloz, tak go zbił. Ón na kóniu jeździł. A tu sie mu przedstawił zajónc. A tyn zajónc zaczął skokać na tego kónia. Ón sie rozgniywoł, a że lecioł do tego lasa za tym zajóncym. A tyn zajónc skokoł, skokoł, aż go kansi zasmyczół do tych bażyn. I ón sie tam zapadnół, i tam zustoł. A Hołota sie skóńczół. I tyn las nazywajóm Hołotowiec, kaj była ta bażina.

Pietwałd. „Zwrot” 1984, nr 1: 46.

Okrutnik ginie w chwili, w której nieoczekiwanie dosiegają go własne przewinienia. Tonie w wodzie albo w bagnach — pochłania go chaos, czyli podziemia (piekło). Zostaje zatem niejako „wciągnięty” w wertykalnie rozumianą antyprzestrzeń, z którą na zasadzie prawa podobieństwa jest tożsamy: jego działania są przecież nieludzkie, diabelskie. Dla potocznej świadomości magicznej, która nie zna przypadków (niesprowokowanych zdarzeń), stanowi to wyraz konieczności zapewniającej sprawiedliwość w świecie.

Dla potocznej racjonalności, która zna samo dobro i samo zło, nie licząc się z możliwością ich współistnienia w ramach działań jednej i tej samej osoby, zły uczynek jest tylko i wyłącznie ujawnieniem trwałej i niezmienniej esencji swego sprawcy, która może być albo dobra, albo zła, jednak nigdy „mieszana”. Pod tym zwłaszcza względem podanie zbliżone jest do bajki magicznej, która wykazuje najsilniejszą tendencję do kategoryzacji (do językowego uproszczenia i utrwalenia zjawisk), choćby w tym sensie, że aksjologicznie jednoznaczna istota bohatera zawsze pozostaje taka sama aż do gorzkiego bądź szczęśliwego końca. Pozytywny lub negatywny bohater (szkodnik) jest pod tym względem wyidealizowanym typem, obdarzonym stałymi cechami dystynktywnymi, reprezentującymi albo dobro, albo zło, jednak nie jedno i drugie zarazem.

Obraz Byndy, zamurowany po jego śmierci za oknem własnego domu, nie przedstawia jego zwykłej reprezentacji. Jeśli w porządku magicznym ikoniczność przekłada się na tożsamość, oznacza to, że dzięki swemu wizerunkowi Bynda w miejscu, w którym za życia dokonywał niecných uczynków, po śmierci nadal jest obecny, czego dowodzi fakt, że w danym miejscu straszy.

Jak stary Murzin umiyrł

Byłach jeszcze małym skrzotym. Pionty rok mi możne dochodził, jak stary Murzin umiyrł. Dobrze pamiyntóm, jako to było, boch prowie była u kumornice, kiero u Murzinów mieszkała. Od samego połednia schodzili sie sómsiedzi, żeby jeszcze Murzinowi przed śmiercióm zaśpiwać cosi z kancynola. Wtedy jeszcze ludzie miywali aji ty morawski. Murzin leżoł na stolicy pod oknym, w kóncie beczały jego dziecka, bo ich miol jak aposztołów, dwanoście. A staro Murzinka lotała po chałupie jak bez głowy. Nie wiedziała, do czego mo naprzód rynce wrazić, co tako była żdziwoczóno. Z Murzina był stodjosi pulyr, tóż mu też ludzie nie istowali. Nic już nie mówił. Ani o świecie wiela nie wiedziol, bo jeszcze dopolednia sie naproł w gospodzie, że sie tak ledwa dosmyczył ku chałupie. Tu go to zebrało, i umiyrł. Tu naroz, jak tak wszyscy siedzieli, zatraskało cosi w siyni i wlazło to do Murzinów. Myślałach, że to kónia kludzóm. Ale nie trwało to dłógo, ludzie zaczyni spiwać jakómsi pieśniczke z kancynola, dwiyrze sie otworziły i od Murzinów wyleciało sześć takich kudłatych podciepów. Na głowie to miało rogi, taki na pół palca, czorne to było i całe kudłate, a kopyta to miało razinko taki, jak kónie. Wiater rznól dwiyrzami na zadku, a po nospie pod oknym to dudniało, jakby tam przeleciało stado kóni. Widzielałach to, boch sie przez odchylóne dwiyrze prowie dziwała. Nie wiedzielałach, co to było, ale tatulek też byli przy Murzinie spiwać, tóż nóm wieczór prawili, że to djobli prziszli po Murzina. Cóż z tego, że Murzin chodzował do kościoła? Bo pobożny to ón był! Ale cóż to rzykani pómógło, kiej jynty pił i pił, a ku tymu jeszcze babe tryźnił w chałupie i klón przestrasznie. Aż do wieczora djobli trzaskali po nospie. Murzin umrził w kwicie. Taki szumny chłop! Móg sie o dziecka starać, a ón jynty kwitu pilował. Tóż też tak skónczył.

Darków. ONDRUSZ 1963: 88—89.

W magicznym porządku rzeczy życie pozagrobowe jest odbiciem — choć odwrotnym — życia doczesnego. Kto rezygnował z przyjemności

za życia i należycie wypełniał swe zadania, może oczekiwać wiecznej radości. Kto zaś upijał się codziennie, dręcząc swą żonę, musi się liczyć z tym, że po śmierci sam będzie maltretowany. Każdy otrzymuje dokładnie to, na co zasłużył, i to bez wyjątku. Jedyne mechanizm, który przez jakiś czas pomaga winowajcy w ostatnich chwilach, opiera się na prawach magii. Po konającego bohatera przychodzi bowiem sześć diabłów (podciepów), które nie wytrzymują w izbie do samego końca. Gdy zebrani wokół umierającego sąsiedzi zaczynają nucić pieśń z kancjonału, diabły muszą wyjść. Nabożny śpiew pełni tu funkcję mowy magicznej. Nabożne treści urzeczywistniają się w wypowiedzeniu, w tym wypadku w odśpiewaniu. Podobny śpiew jest w tym sensie skutecznym apotropejonem, czyli sposobem na choćby czasowe odstręczenie mocy piekielnych od konającego².

Dobre i złe dusze

Jedna dziolcha chadzowała na każdy pogrzyb, a dycki widziała dusze tych umrzitych. Jak tyn umrzity był biydney i sprawiedliwy, to ta dusza była biało i szła w pogrzebie przed krzyżym. A jak tyn umrzity był za żywota niesprawiedliwy i bogaty, to dusza szła za krzyżym. A każdo ta dusza, jak ksióndz pożegnoł tego umrzitego do grobu, ta biało dusza sie ludzióm uklóniła i odeszła. A roz też ta dziolcha była na bogatym pogrzebie. A dusza tego bogocza była czorno i szła za krzyżym. A przy grobie, co sie miała ludzióm uklónić, to wypiy na ludzióm zadek i odeszła. A ta dziolcha to widziała, tak sie przeokropnie zaczęła śmioć. Tyn ksióndz sie ji pyto, czymu sie śmieje, ale óna mu nie chciała powiedzieć. Potym mu jednak powiedziała, ale od tego czasu już na żodnym pogrzebie nic nie widziała.

Frysztat. „Zwrot” 1957, nr 5: 11.

Narrację o dobrych i złych duszach można traktować jako opowieść o porządku świata. *Kosmos* to system, który działa niezawodnie i który nie zna żadnych wyjątków. Dusze umarłych dają się jedno-

² Przy okazji można by się zastanowić nad tym, czy zwyczaj zbierania się wieczorami (do dnia pogrzebu) w domu, w którym ktoś zmarł, i śpiewania pieśni żałobnych z kancjonału nie opierał się pierwotnie na motywacjach magicznych. Być może, podobne pieśni nie służyły tylko duchowemu podbudowaniu okrytych żałobą domowników, lecz były zarazem swoistą mową magiczną stanowiącą element rytuału przejścia, który zapewniał gładkie przeniesienie umarłego w zaświaty. Nabożna treść pieśni religijnej w porządku magicznym może się przecież „materializować”, a więc niejako przywoływać to, co umarłemu potrzebne jest do zbawienia.

znacznie przyporządkować do dwóch kategorii — do „białych” i do „czarnych”. Porządek świata, o którym tu mowa, zna tylko dwie opcje: albo dusza była za życia biedna i sprawiedliwa, czego dowodzą określone znaki podczas pogrzebu, albo była bogata i niesprawiedliwa, co tak samo przekłada się na określone znaki. Można w tym rozpoznać wyraźną tendencję do kategoryzacji, do uproszczenia i unieruchomienia tego, co siłą rzeczy wymyka się ludzkiemu poznaniu. Ujmując rzecz metaforycznie, potoczna świadomość oddziela bez jakiejkolwiek wątpliwości, i to w trybie natychmiastowym, pszenicę od kakała. Ponadto podobne utożsamiane jest tu z podobnym — życie pośmiertne to lustrzane odbicie życia doczesnego. Pozycja „przed krzyżem” odzwierciedla dobre życie, które jest warunkiem zbawienia, pozycja „za krzyżem” — natomiast złe życie, które jest przyczyną potępienia. Racjonalność, która powołała do życia świat przedstawiony danego opowiadania, nie zna żadnych przypadków pośrednich (na przykład człowiek bogaty, a jednocześnie sprawiedliwy), co może być ostrzeżeniem przed pochopnym utożsamianiem ludowej eschatologii z prawdami chrześcijaństwa. Chodzi o to, że potocznej koncepcji życia pozagrobowego, osadzonej w ramach magicznego porządku rzeczy, nie da się bez reszty utożsamiać z nauką religijną. Można najwyżej mówić o syntetycznej spójności między magicznym porządkiem rzeczy i katechizmem na planie potoczności. Świata przedstawionemu przytaczanych narracji w gruncie rzeczy obce jest na przykład odpuszczenie win, nawrócenie na łożu śmierci, zbawienie grzesznika z łaski.

Jak Kuźnik pokutował

Jak stary Trachl — ojciec mojigo chłopca — przedał chałupę werku, a przyszło to wszystko na rozżulani, tak prawil mojimu: — Weź se ty deski, co sóm na sypaniu, szak sie ci przidajóm! Nó i tak my pozbiyrali ty deski, dalimy se to do Kuźnika schować. Jak se Kuźnik kupił we Stónawie chałupę, tak se ty nasze deski pozbiyroł. A jak potym mój ty deski chcioł, tak powiedziół: — Dyc ty deski i tak sóm pański, a ni twoji! I nie doł nóm ich. Tak mój se prawi: — Na, niech se zjy! Ale potym, jak Kuźnik umrził, to nóm tu każdóm noc na górze cosi bantowało, jakby tam gdosi fórt przekłodoł deski. I to tak trwało ze sześć tydni. To isto Kuźnik za kore musioł pokutować.

Stonawa. „Zwrot” 1955, nr 5: 12.

O Harasowskim

Na Szumbarku był kiesi forwarter, nazywoł sie Harasowski. Ón jeździł na kóniu kole robotników na pańskim, a tych ro-

botników wiecznie przezywał i przeklinał. Jedyń tyn robotnik roz powiedział: „Óń jeszcze po śmierci bydzie na tym kóniu loto!”. Potym tyn Harasowski umrził. Roz szoł jedyń wojok na orlap do dómu prowie przez póńnoc. Szoł kole kierchowa na Szumbarku i tam spotkoł tego Harasowskiego na kóniu. A tyn Harasowski był już wtedy umrzity. Tak musioł po śmierci pokutować za to, że przeklinał robotników. Bo go drudzy też jeszcze nieroz widzieli.

Sucha Średnia, „Zwrot” 1953, nr 12: 14.

Pokuta nienasytnego gazdy

Starziczek powiadali, że na Podółkowicach, w Górne Suche to je, sóndzili sie dwo gazdowie. Sóndzili sie o granice. Że tyn jedyń ułoruje pola tymu drugimu, że kamiyń na jejich granicy nigdy ni ma sprawnie. Bo tyn jedyń tymu drugimu przesadzoł kamiyń graniczny z jednego miejsca na drugi. Tyn poszkodzony gazda powiedział tymu, co tak tyn kamiyń przenoszoł, że jeszcze po śmierci bydzie tyn kamiyń nosił. Tóż potym jakoś szoł roz w nocy jedyń wojok. Też na orlap. A tu coś wołało i wołało: „Kaj położyć, kaj położyć, kaj położyć?”. A tyn wojok mu powiedział: „Basómterómtete, skóńd eś wzióń, tam to połoź”. Tyn pokutnik kamiyń pochynół, kaj mioł być, i podziynkował wojokowi, że go wyswobodził.

Sucha Średnia, „Zwrot” 1953, nr 12: 14.

Mira pokutuje po śmierci

S tóń Fornerówkóm to było tak. Kiesi, przed niecałymi sto rokami, był to gróńt siedloka Kozła. Jak była ta straszno kole-
ra w Karwinej, po wojnie pruski w szezaszeździesióntym [woj-
na Austrii z Prusami w roku 1866 — J.K.], to Kozłowie umrzili oba wroz. A były wtedy taki prawa i porzónki, że jak umrzili oba w rodzinie, ojciec i matka, a zastały małe dzieci, to gmina zabiyrła wszystko w opieke, i ty dzieci. Wtedy był w Karwinej burmistrzym niyjaki Mira. Nie był tak bardzo bogaty, ale mioł coś wiyncey w głowie niż inszi i umioł po nimiecku. Tymu mioł na gminie wielki fory. Tóż też cały mająntek Kozłów i dzieci ze-
broł do swoji opiekei. Dziecka, siroty, musiały robić, a óń na Kozłowym gospodarzył. Dłógi po Kozłach zapłaciył, a jak dzieci dorostały, to tak s panami poferehlowoł, że gróńt ónyńu zu-
stoł, a dziecka nic nie dostały. Nieskorzi tyn gróńt sprzedoł. Prziszeł skóńsi z Uher czy Słowaczyny jakisi Niymczysko, Forner sie nazywoł. Gróńt Kozłów był do sprzedanio, tóż go kupiył. Kiesi była tako miara urzyńdowo na mierzyni pola,

taki długi łańcuch. I po śmierci Miry widowali go ludzie, jak był miesiόνczek w pełni, to chodził o północy po polu Kozłów, a tym łańcuchym odmiyrzoł pole i zogóny fórt na nowo. Jak zaczyni wyngiel w Karwinej coraz wyncy kopać, to sie wtynczas naszeł bogaty szlachcic, też Niymiec, Hóneger, i Forner mu całe przedoł, drogo. Ciyńki pinióndz dostoł za Kozłowe kiesi pole. Wybudowali tam wielkóm szachte i nazywo sie Hóneger, dzisio Piyrszy Moj. Ale studnie za wynglim zaczón tu kopać piyrszy Mira. I po nim szachte też ludzie nazywali dość dłógo Mirówka. Tóž na Kozłowym gróncie stoi szachta, hołdy tam sóm i dali pod lasym kolónija Fornerówka.

Karwina. „Zwrot” 1950, nr 9: 13.

W sytuacjach, gdy naoczne „fakty” przeczą logice rzeczy, według której złych ludzi dosięgają nieszczęścia, a dobrych spotyka szczęście, ostateczną instancją zapewniania sprawiedliwości — czyli kosmicznego „porządku” — są zaświaty. W perspektywie ludowej racjonalności jako niewystarczająca jawi się nawet koncepcja *nieba* i *piekła* (lub też *czyśćca*). Nie dostarcza ona bowiem namacalnych dowodów na ukaranie winowajcy. W ramach magicznego porządku rzeczy sprawiedliwość, która dosięga winowajcę po śmierci, jest bezpośrednio sprawdzalna. Jego dusza — na zasadzie prawa styczości — pokutuje dokładnie w miejscu, w którym grzeszyła za życia, a każdy, kto w odpowiednim czasie (po zmroku, czyli w okresie amorficznej ciemności, lub też w granicznej chwili północy, podczas granicznej pełni księżyca) w danym miejscu się znajdzie, sam może się o tym przekonać. Ujawnia się tu również prawo podobieństwa: winowajca skazany jest na wykonywanie tych samych (podobnych) czynności, które wykonywał za życia, lub też — jak *fajermón* — na oczekiwanie wdzięczności ludzi, której sam za życia nigdy nie okazał. W ramach potocznej racjonalności, wykazującej elementy magicznego myślenia, człowiek może osiągnąć odkupienie swych win tylko po odbyciu zasłużonej pokuty (kary). W gruncie rzeczy musi odkupić własne winy sam, czasowo pokutując po śmierci.

Jak fajermón święcił

Było to prowie we żniwa. Tatulek mieli na wysznich gónach pszynice. Roz wieczór bylimy już wszyscy dóma, a tu sie zaczęło mroczyć. Tatulek przilecieli ze stodoły do kuchynie i prawili, że musimy jeszcze zajechać po pszynice, bo w nocy bydzie isto deszcz, a szkoda by było, jakby pszyniczka zmokła albo porosła. Nó i pojechalimy. My, dziecka, my tam nic nie

robiły. Pojechalimy, bo kajby też tam kiery w chałupie wydzie-
rzo! Ćma było jak w miechu. Kiedy my przyjechali na wyszni
góny, to tatulek zapiskali trzi razy na palcach. Zarozinko po-
tym przilecioł fajermón. Co to był tyn fajermón? To był czło-
wiek, kiery po śmierci musioł pokutować. Kiejsi było tych fa-
jermónów wyńcej niż teraz. Tyn fajermón to był ogromnie
wysoki chłopisko bez głowy, a z uciyntego karku polił sie na
meter wysoki ogiyn. Widno było na polu od tego ognia, jak
w bioły dziyń. Mamulka i dziywka strasznie sie boły, a my,
dziecka, beczaliśmy od strachu i dierzaliśmy sie mamulczyne-
go fortucha. Tatulek nóm mówili, że jak fajermónowi nic nie
zrobimy, że sie go nie musimy ani boć, że nóm też nic nie
zrobi. I tak nóm tyn fajermón świecił, aż my poskludzali
wszystkóm pszynice. Jak my już ostatnióm fure wiyźli do sto-
doły, to fajermón poszeł z nami ku chałupie. Ale pod dach nie
włóz, bo fajermón ni mo do chałupy przistympu. I tak stanół
tyn fajermón przed stodołóm i świeci, i świeci, a jak już tatu-
lek zaprzili stodołne wrota, to mu pieknie za świecyni po-
dziynkowali: — Dziynkujym ci, fajermónie, za świecyni! Tu na-
roz ogiyn zgos, a przed nami stoł taki wysoki panoczek
w biołych szatach, i prawil: Dziynkujym wóm pieknie za wy-
bawiyni! Tym swoim podziynkowaniym skóńczyliście mojom
pokute. Ciyrpiołech za to, żech nigdy za nic żodnymu nie po-
dziynkował. Dziynkujym wóm gazdoszku! Potym sie stracił,
i już nigdy sie żodnymu nie pokozoł. Tatulek nóm jeszcze po-
tym w chałupie prawili, że po głosie poznali, że tym fajer-
mónym był jedyn bogaty siedlok z dziedziny, co przed trziceci
rokami umrzil od zowiści.

Darków. ONDRUSZ 1963: 75—76.

Fajermónowo zymsta

W rajskich Dołach chodziół po nocach, nazywali to kiesi fa-
jermónym. To było taki światło. Wyglóndało to tajak [tak jak
— J.K.] człowiek, a piersi to miało sóm ogiyn, i taki blask szoł
od tego. Mie tyn wypadek opowiadała moja matka (bo mie oj-
ciec umrzuł, jak mi szoł trzeci rok). To był jako mój ujec. Ón
miyszkoł w tej chałupie, jakoch i jo sie urodziul. Z mojim oj-
cym oba stawili sie do gospody, wieczór jak szli z roboty. No
i jak wyszli z gospody, w nocy, tak sie im pokozoło to światło.
Chałupa, kaj óni miyszkali, stoła blisko przy gospodzie. Jak
doszli ku ni, tak ujec głośno zagwizdoł na to światło, a zaroz
oba skoczyli pod dach, do chałupy uciykli. To światło prziszło

ku samej chałupie, chodziło dookoła, tam i spatki, do chałupy ale nie wlażło, bo ni miało prawa wstómpić pod dach. Nó i chodził tak fajermón kole chałupy, aż przisła jego godzina i ón sie stracił. W chałupie ci byli wylynkani, a nejbardzy baby najadły sie strachu. Jakosi na trzeci dziyń, jak szli z roboty, tak sie ujec zaś stawił do gospody. Wieczór był strasznie piekny, cichutko, bez wiatru. Jak wyszoł z gospody, było to za jakóm godzinie, porwoł sie naroz taki powicher i zebrało ujcowi czopke z głowy, i kulało po ziym. Ón jóm chcioł chycić i lecioł za nióm. Już sie zdało, że jóm bydzie miol, a óna kulała sie dali. Tak gónił za czopkóm po Dołach ze trzi godziny. Na dobrze omamióny i tak uż na ostatek utropióny, wymynczóny, że zustoł leżeć w kopce siana, aż przy szkorupiarni. Rano, jak sie obudził, czopka leżała pieknie przy nim, jakby nigdy nic. To miol za kore, że błozna zrobił ś niego, że gwizdnył na fajermóna. (A trochym też i tymu, że do nocy siodowoł w gospodzie i do półki zagłóndol głymboko).

Frysztat. „Zwrot” 1951, nr 1: 8.

Woda i ogień w kulturze ludowej Śląska Cieszyńskiego antropomorfizowane są do postaci dwu półdemonów: *utopca* (*utoplca*, *wasermóna*), o którym mowa dalej, oraz *fajermóna*. Pierwszy obocznie używany germanizm etymologicznie wywodzi się od wody (*Wassermann*), drugi od ognia (*Feuermann* [fojerman], regionalnie [fajerman]). Obydwa wspomniane żywioły są izomorficzne, czyli strukturalnie podobne do siebie pod tym względem, że jeden i drugi powodują rozpad form. Amorficzna woda „rozpuszcza” wiele substancji, które stają jej na drodze. To samo czyni ogień, który spala („trawi”), zamieniając wszelkie kształty w bezkształtny popiół. Woda i ogień to zatem przypadki *chaosu par excellence*. Z uwagi na ich podobne właściwości, od zarania dziejów są one podstawowymi kategoriami kultury, pełniąc między innymi funkcję kluczowych apotropejonów w obrzędowości rodzinnej i dorocznej. Woda jako środek biblijnego potopu „rozpuszcza” (pograża w *chaosie*) stary, zepsuty świat, umożliwiając wyłonienie się nowego, odnowionego świata. Analogiczny proces przechodzi człowiek podczas chrztu: w wodzie zanurza („rozpuszcza”) się „stary Adam”, a wyłania się nowy, oczyszczony z grzechu pierwotnego. To samo dotyczy ognia: jako ogień piekielny jest środkiem ostatecznego unicestwienia grzesznika, a jako ogień czyścca — środkiem jego odnowienia, oczyszczenia od przewinień.

Oдноśnie do *fajermóna* („demonu ognia”) można stwierdzić, że chodzi o duszę grzesznika, która pokutuje po śmierci, czekając na swe

wybawienie przez przypadkowego człowieka. *Fajermón* tym się odznacza, że ma ludzką postać. Jest jednak najczęściej bez głowy, a z karku lub klatki piersiowej buchają płomienie. Są semiotyczne przesłanki po temu, by sądzić, że towarzyszący *fajermónowi* ogień jest ogniem oczyszczającym, w gruncie rzeczy ogniem czyśćca, który ma za zadanie okresową (czasową tylko) destrukcję, pozwalającą na odnowienie, na oczyszczenie z popełnionych za życia grzechów. To chyba nie przypadek, że *fajermón* znany jest wyłącznie w północno-zachodniej części Śląska Cieszyńskiego, gdzie liczba ewangelików — którzy nie znają koncepcji czyśćca — jest znikoma. W każdym razie prawo podobieństwa pozwala utożsamić ogień wychodzący z ciała *fajermóna* z ogniem czyśćca. Człowiek pokutuje po śmierci w owej sferze przejściowej — między piekłem a niebem — podobnie, jak robi to błakający się po świetle (po zmroku) *fajermón*. *Fajermón*, jak każdy demon czy półdemon, jest „chaotyczną” hybrydą, która różni się od postaci ludzkiej, która odzwierciedla porządek świata — *kosmosu* (LIBERA 1997: 25—26 za TOPOROV 1983: 244—246, 251—252). Jeśli założyć, że podobne jest ontologicznie tożsame z podobnym, a chaotyczny *fajermón* jest tożsamy z równie chaotycznym *orbis exterior* (będąc przypisany do antyprzestrzeni), nie może dziwić, że nie wolno mu wchodzić w *orbis interior* domu, którego granicę wyznacza próg lub strzecha: „[...] ale pod dach nie włóż, bo *fajermón* ni mo do chałupy przystympu”. W porządku budowanym przez mit nie ma miejsca na wątpliwość: wszystko jest jednoznaczne, oczywiste samo przez się. Ojciec narratorki od razu — bez najmniejszego cienia wątpliwości — rozpoznał w *fajermónie* pokutującą duszę bogatego gospodarza, który przed trzema laty umarł z zazdrości. Zło, tożsame na podstawie praw magii ze swym wykonawcą, powróciło do niego po śmierci: *fajermón* czeka na wyraz wdzięczności swego potencjalnego wybawcy podobnie, jak jego podwładni czy sąsiedzi czekali niegdyś na jakikolwiek wyraz wdzięczności z jego strony.

Ciekawym zjawiskiem jest gwizdanie, którym można przywołać nie tylko *fajermóna*, lecz również inne istoty demoniczne, na przykład *nocznicę*. Przerażliwe, „chaotyczne” gwizdanie (opozycja harmonijnej muzyki) na zasadzie prawa podobieństwa przywołuje również „chaotycznego”, akategorialnego demona. Chodzi o to, że demon i krzyk są do siebie podobne z powodu amorficzności jednego i drugiego, a w tym sensie są tożsame (por. KOWALSKI 1998: 69).

O wasermónie

To mój teść był na wiesielu. A troche miał wypite, a szli kole wody. Tu szli kole wody, bo ón tu miyszko w kolóniji pod

Maryjankóm. A tóż też tak naprzód szoł, a teściowo za nim. Teraz: „Wasermón, wasermón, bier tóm babe. Wasermón, bier tóm babe!”. Fórt na tego wasermóna wołoł. A teraz cosi prask do wody, a szwigmama stwierdła. Od tego strachu. Ta woda żbluchła na nich.

Pietwałd. „Zwrot” 1984, nr 1: 47.

Bezmyślnie wypowiedziane słowa dotyczą tego, kto je wypowiada, nie uświadamiając sobie, że przywołuje w ten sposób ich desygnat. Żartem wypowiedziane życzenie faktycznie się urzeczywistnia. Podobna bezmyślność niebezpieczna staje się zwłaszcza w pobliżu wody (*chaosu*), której antropomorficznym ucieleśnieniem jest właśnie *wasermón* (*utopiec*, *utoplec*).

Utoplec w Olzie

Jakech szła na trowym z mamóm, a szła nieboga Ruckula Józefowa. Szłyśmy trzi. A tak mówimy se. Było po wielki wodzie. A jo prawim mamie: „Wiysz co, jo sie pujdym podziwać jutro, esi tu ni ma tego spłowio zaś kandy na tych krzokach, na te wyrbinie. Zaś wóm prziniesym na warzyni”. A to spłowi to sóm ty sucharki, to drzewo, co płynie z wodóm. Taki ty patyki po powodzi. A trowa też je z tym drzewym. Idymy, a tak pomowómy se. A tu jak my prziszły ku rzyce, tak było rzyka, co Prusocy przeżydzali cugym, a potym wele tego wjazdu była tako wykołatano dziura. Wiycie, woda wydrżyła. Wele te rzyki, a tak w boku w polu. A tak był stróm zerznty, tyn piyń tak wisioł nad tóm wodóm. A teraz, tak my byli ze sztyry metry od tego, a jo sie podziwóm, a jo prawim: „Podziwejcie sie, dziecko siedzi na tym pniu. Dziecko siedzi”. To wóm miało taki chude nożyczki. Ganc dziecko tak do ośmi miesiyncy. Tóż miało taki tyn czyrwiony oblyk, jak ministrant przy ołtorzu, a ty nóżki po kolana sagi, jak dwa palce chude po kolanka, a ty paluszki tak ciyniutki, tak roztoparczone. Jak to stanyło na tyn piyń, tak tak to rozcióngło ty paluszki. A teraz ty rynyczki pod tóm pelerynkóm, a na te pelerynce tyn lymiec miało taki wielki do pół pływ. No a terazki sie tak obezdrżyło na nas, bo to tak plecami siedziało, a hóp wóm do te dziury. A jo jyny: „Jezusmaryja”. Jo prawim: „Utopi sie!”. A Ruckula prawi: „Nie wrzeszcz! To je utoplec”. No. A to fakt wóm je ganc człowiek. Ganc człowiek. A to sie przemiyni, w co chcecie. Tyn utoplec.

Lutynia Dolna. „Zwrot” 1982, nr 4: 59—60.

Jak Bogocza straszło

Pan Bogocz ón tu dycki chodził spodkym. Nie wiym, kaj tam chodził. Isto za kolegóm kierymsi. Ón też był tym kolejarzym. A dycki jak szoł, tak tam w tej krzipopie kole tych stawów ciapkało. Nó i roz był tak ciekawy, zazdrził tam do tej krzipopy, nó i prawi: „Zaś nic, zaś cicho”. Nó i aż potym szoł jedyn roz, tu se mu ukozoł taki bernardyn na ceście i zagroził mu droge. I ni móg iść dali. Zrobił pore kroków spatki, pies se stracił. Nó i prawi: „Strach na mie wylož”. Już tam jakisi świynte słowa zawołoł. Nó prawi: „Szołech dali”. I wiyncy psa už tam nie spotkoł.

Marklowice Dolne. „Zwrot” 1984, nr 2: 51.

O utopcu (1)

To starka mamie wyklodała. Starka była z Piersnej. Słóżyła tam u niejakich Ledwóniów. Za dziywke tam była. No a tam na wode chodzili. Tam była tako przikopa, tako mało rzyczka, tako wónsko. Dycki na klukach ty kible niósła. I jedyn roz też tam idzie, a przipruszone śniegym było. No i dziwo se, synek tam chodził w koszuli, boso, za tóm przikopóm. No i prawi: „Synek, cóż tu robisz? Dyć ci nogi umarznóm. Kaj mosz mamulke?” — „A jo nie wiym, kany poszła”. — „Tak pódź sy mnóm. Ogrzejesz se, při oknie se siedniesz, a bydziesz dowoł pozór. Jak mamulka pujdzie, pujdziesz ś nióm”. I chciała mu ta moja starka rynke podać, a to fuk przez tóm przikope, przeskoczół. Prawi: „Taki szykowny podrostek to był. Tak móg mieć osiym roków. No i cupkoł przedy mnóm, a zamiast se ku łoknu stanóc, tak na ławke a na stół, a už tam po tym stole miele tym zadkym. Na ślazujesz!”. Piyrrwej mieli w uczcie stół. Nie śmioł żodyn tam nic takigo dować. To było jakby świynte miejsce. A tyn synek nie posłęchnół. Wyszczyrzo se a miele sobóm. A piyrwy dziewiyńc razy musioł być poświyncóny kij w palmie. Dycki jedyn a tyn sóm kij aby był dziewiyńc razy poświyncóny. To mieli w taki uczcie. No i ta gospodyń szła po tyn kij, wyjyna go spoza wynęła a jak go śmigła, tak synek yny zapiszczoł a yny piska se zrobiła. Dziwali se, woda pyrszła, a ón do wody prasnół. Tak wiedzieli, że to był utopiec.

Marklowice Dolne. „Zwrot” 1984, nr 2: 52.

O Łutopcu we Styrży

Moja mamulka słóżyli za swobody u Ledwónia w Piersnej. Roz szli na wode do Styrże. Był to taki głymboki kowiór, woda

tam była bardzo dobro. Szli na tóń wodę w zimie, śniyg i mróz, a tam kole tej Styrze w koszuli i boso chodźł mały synek, tak ze sztyry roky miół. Mamulka sie go pytajóń: „Kaj mosz, syneczku, mamulke?”. „Ni móń!” — prawi synek. „Dyć tu zmarzniesz!” — mówióm mamulka. „Póć sie do nas, do chałupy zegrzoć!” Podali mu rynke, a óń przeskoczył krzikope i lecioł do chałupy już przed nimi. W chałupie kozali se mu siednoć kole pieca, aby sie ogrzoł. A óń se siednoł prosto na stole. Mamulka go trzi razy zganiłi ze stołu, bo kiejsi stół mieli ludzie w uczciwości i siednoć na stole to było wielkóm wzgardóm. Ale synek nie chcioł ze stoła iść precz. Tak matka gazdy poszła na góre po kłokoczowy kij, kiery już był dziewinyń razy w palmie poświęnyń. Przedziół nim synka i synek buch do dwyrzi, prask do Styrze i już go nie było. Teraz wszyscy poznali, że to był łutopiec. Potym w tej chałupie było wiesieli. Wydowół sie siostra tego gazdy. Mamulka słóżyli tam jeszcze za pastyrke. Tak se do wszystkich buciorów nanosili wody, aby w nocy nie musieli iść do Styrze. Ale kole północy wody chybiło, tak dziółcha, idź na wodę! Mamulka nie chcieli iść, że sie bojóń. Gazda sie rozgniywoł, porwoł kónewki i lecioł na wodę. Zalecioł jyny na róg płota, rznół kónewkami i przilecioł naspadek do chałupy. Zdało sie mu, że pora kóni leci za nim i że im ogiyń z pyska buchoł. Wody jednak było potrzeba. Tak rozli gróńniczke i wszyscy z chałupy szli na tóń wodę. Ale już żodnego nigdzi nie było. Łutopiec sie stracił.

Marklowice Dolne. „Zwrot” 1953, nr 4: 9.

O utopcu (2)

To jo bych wóm tak powiedziała cosikej od moji starki, ale to już starucnej starki, bo to już teraz by mieli kole sto pińdziesióńt roków. A to óńi nóń opowiadali, jako kiejsi za dziółchy byli, a tam wedle miyszkała tako rodzinka, tacy ludzie w taki małej chałupce kole rzyki. Nó i dziecka sie już im rozeszły, dziółchy sie powydowóły, chłopcy pożyńili i zostali tacy dwa starzikowie. Siedzieli se tak tam kole tej rzyki i mieli taki chlywek, a koze też chowali. Jako to tam kiejsik ludzie. Nó i teraz jedyn roz, kaj sie wzióń, tam sie wzióń, skóńdsi przichodził tam taki chłópek. Taki stary, taki miół kabocisko dłógi aż ku ziyimi i tak se tamek dycki prziszół, siednoł se na ławkę przed tóń chałupke. Ale to była ławka jako kiesi. Teraz taki malowane sóń ty ławki, ale to kiesikej taki dwa kuliki

były w ziymy wbite i deska na tym przibito. Nó i tóż tak siedziół se tam tyn chłopek i wziół se taki mały gorneczek, a jak ta babka to mlyko od tej kozy niósła, tak se go nadstawił, a dycki chciół kapke tego mlyka. Nó i tóż babka tam nic nie zważała na to, naloła mu tam dycki troche, ale chłopek, jak sie bardzy ośmielił, tak prawi: „Na ni miałabyście też tam co od obiadu? Kapkym kapusty abo kapkym fazoli?”. Nó tóż jak babka miała, tóż mu też tam kapkym dała. No a jak ni miała, tóż wypił to mlyko i szoł. A nigdy nie wlož do jizby, a za nic też nie podziynkował. Yny jak mu tak szmakowała ta kapusta abo ty fazole, tak prawił: „Toście sóm, starko, szykowno. Tak mi to szmakowało”. Nó i tak chodził wóm, chodził, aż przidzie jedyn roz a prawi: „Takech je dzisio głodny”. „Ale, wyicie, chłopku, ale jo dzisio ni móm ani tej kapusty, ani tych fazoli. Tóż nie wypijcie hned tego mlyka. Jo wóm prziniesym kónsek chleba, a potym se pojycie z tym mlykym”. Nó i wlażła do chałupy, prziniósła chlyb, ale przeżegnała go, jako jeszcze baji po dzisio nikaj w chałupach robióm, niż go krajóm. Nó i ukroła go, a tu wóm chłopek hóp z ławki i nie chciół tego chleba. A óna prawi: „Na tóż paskudniku zatracóny, tóż czemu ty tego chleba nie chcesz?”. A ón: „Nó czymu. Musiałaście tak tam tymi rynkami wywijać a jakisi znaki na tym chlebie robić?! To jo już teraz nie potrzebujym takigo chleba”. A stanół, a babka sie dziwo, a óno wóm z tych szosów woda ciykła. Se prawi: „Jyndrysmarynka, na dyć to je utopiec”. Wylynkała sie go okropnie i przeżegnała go jeszcze bardzy jak tyn chlyb, i prawi mu: „Ty paskudniku szkaredny, ty sie już mi tu nie pokazuj, bo jo już tóm ławke wyświyncym, a tóm chałupym, a už mi tu wiyncy nie chodź!”. Nó i przileci do chałupy, mówi to tymu starzikowi. Prawi: „Człowiecze, to ci był isto diobół, bo gdyby to był obyczejny utopiec, toby sie tak tego krziża nie wylynkoł”. „Ale ón nóm teraz jakómsi ogrómnóm paskude zrobi, bo lón sie bydzie mścił”. „Niech sie už tam robi, co chce, ale jo užech go przeżegnała”. I od tego czasu wóm nie prziszół ani im też żodnej krziwdy nie zrobił. Nó i tóż to tak było o tym utopcu.

Piotrowice. „Zwrot” 1984, nr 3: 52—53.

O utopcu (3)

Tu oto niedaleko w dolinie, u starego Siewiory Halfara, niechowali dycki na pociynku, na werandzie, jakómsi wieczerym. Trochym kiszki a kónsek chleba. Mówiyli, że to utopcowi. A jak

tam nikiedy zapomnieli dać, tak tam był wielki krawal na tym pociynku. Cosi burtlowało, przewracało, stolkami ciepalo. A tyn prawi: „Ja, ja. My zaś zapómnieli tymu łutopcowi trochym kiszki niechać. Bo tyn łutopiec jakosi se nas upodoboł. Wiele razy jak żech szoł z gospody, to mie potkoł tam pod Potyszowym Kopcym, tam kaj dzisio jest doktor Chwajoł. Tam obrozek postawili, bo tam dycki tyn utopiec mie potkowol, a we wszelijaki postaci. Roz taki pies prziszol ku mnie. Nic nie mówiol, nic nie szczekoł. Odkludziol mie aż ku chałupie. Inszy roz zaś tako staro babka, pochylono, siwo, zaś mie tam czała w tym miejscu i zaś mie odkludziyla. Jo do ni fórt mówym, óna nic. Jedyn roz zaś taki stary chłopek mie tam czał. A przed tym chłopkym zajónczek był. A tyn zajónczek stanol dycki na dwóch nogach, a po tych fusach swoich zaruszol palcym, a tyn chłopek szol za nim. A joch se pomyslol: Jeżyszmaryja, tak to nejrychli bydzie zaś tyn utopiec. Tak potym żech wziół, zaszołech do starego Rzimanka i prawiym: Wy, posłóhejcie. Tuki macie utopca na tych bażolach. A nikiedy i fajermón tu góni. Tam musimy postawić świnynty obrozek”. I tyn obrozek tam po dzisiejszy dziyń jeszcze je, bo stary Rzmanek prawiol: „Dobrze, dobrze. Postow, Siewioro, tu tyn obrozek, a niech tyn utopiec už wyncy nie chodzi”.

Lutynia Dolna. „Zwrot” 1984, nr 8: 59—60.

Fakt, że *utopiec* (*wasermón*, *utoplec*) jest jako półdemon ucieleśnieniem amorficznego *chaosu*, ujawnia się nie tylko w jego niezwykłym wyglądzie, lecz również w tym, że może ulegać niekontrolowanym przemianom: raz przybiera postać małego chłopca, innym razem starego mężczyzny, starej kobiety, psa, zająca czy jeszcze innego zwierzęcia. Amorficzność utopca (*wasermóna*, *utoplca*) przekłada się na nieograniczone możliwości jego metamorfozy: „[...] a to sie przemiyni, w co chcecie”. Nawet jeżeli utopiec przybiera postać „zwykłego” małego chłopca, zdradzają go określone symptomy, po których może zostać rozpoznany. Utopiec, który siada na sakralnym, mediacyjnym stole (metonimicznie związanym z modlitwami, przy nim odmawianymi, na przykład podczas wieczery wigilijnej), nie respektuje układu przestrzennego izby mieszkalnej — nie respektuje zasad taksonomizowania przestrzeni charakterystycznej dla ludzi.

Prawa magii są również podstawą funkcjonowania środków apotropeicznych stosowanych do zwalczania utopców. Święte słowa — przypuszczalnie jako słowa skierowane do Boga, Chrystusa, Matki Boskiej czy jednego ze świętych — dzięki swej mocy urzeczywistniania

własnych desygnatów wystarczają jako apotropejon, co pokazuje drugi tekst. W trzecim i czwartym tekście — dwa warianty jednego wątku — skutecznym środkiem apotropeicznym jest dziewięciokrotnie poświęcony kij, na którym umacnia się palmy święcone w Niedzielę Palmową. Jego użycie skutecznie odstrasza utopca, co również ma podstawę magiczną. Oto kij ma — dziewięciokrotnie spotęgowaną — styczność ze święconą wodą, woda ze znakiem krzyża, znak krzyża na podstawie prawa podobieństwa tożsamy jest z rzeczywistym krzyżem, na który przybito Chrystusa. W takiej samej apotropeicznej funkcji może wystąpić *grómniczka*, świeczka święcona na gromnice, służąca do odpędzania burzy. Kij palmowy i gromniczka to dzięki prawu styczności *sacrum*+, które unicestwia utopca rozumianego jako *sacrum*-. Na tej samej zasadzie w miejscu, w którym działa utopiec, w celach apotropeicznych wznoszony jest krzyż. A gdyby znak krzyża zrobić na chlebie, utopiec go nie tknie, po czym może zostać rozpoznany. Utopca można rozpoznać również po tym, że jako półdemon metonimicznie związany z *orbis exterior* nie chce — a nawet nie może — wchodzić do izby mieszkalnej.

Innym środkiem apotropeicznym jest święty obrazek będący znakiem ikonicznym, czyli znakiem, który wyróżnia się podobieństwem do reprezentowanego przez siebie desygnatu. Jeśli zaś w porządku magicznym podobieństwo przekłada się na tożsamość, obrazek umieszczony w określonym miejscu jest równoznaczny z obecnością w danym miejscu tego, kogo dany obrazek przedstawia: Chrystusa, Matki Boskiej, świętego itp.

O jednym wiesielu

Jak Bednorka Elżbieta miała wiesieli, co se brała Jozefa Potysza, tak ón był na wojnie. A był śniyg ogrómnny tam w tym świecie, tak ón, borok, zustoł w zomiyencie leżeć, przemorz. No był przemarzły, tak go puściyli z te wojny. Prziszoł, no i ón by sie ożyniół, bo už przedtym z Elżbietóm rzóndziół. Nó tóż ożynić sie, tóż ożynić. Dzielucha przistała na tym. Nó potym zaś chodziół do roboty, a zaś sie eszcze bardzy roznimóg. No i teraz był tyn ślub. A ci siedlocy wszycy mieli kolasy už. Tak wszycy ci siedlocy byli z tymi kolasami, prowda, a óna miała napytanego Gabzdyla Wincka. A ón miół jednego kónia, biołego. No i jechało to wiesieli, a my wszycy stoli przed siy-nióm, kole Wrónki, wycie, a dziwalimy sie, jako wiesieli jechało. Jechali do góry naokoło. A teraz óna, borok, jechała ostatnio. A siedziała sama, a ón jechoł wprzódź, bo żynich wprzódź jedzie, a niewiasta ostatnio. Siedziała ostatnio na te

kolesie, a teraz ty kónie, jak przjechały ku łobrozku, tak targły do zadku. A my sie dziwali. Targły tak do zadku, a tyn syn jechoł z kóniami, a prawi: „Wio!”. A kónie zaś do zadku. A teraz ci odjechali, wiesielowi, óni tyrczóm w tym kopieczku. Tam pod Wrónkóm. Nó a teraz my sie tak dziwómy na to. Tyn sloz z tego koźlika, z te kolasy, chyciół kónia za pysk, smyczy: „Wio! Wio!”. Kón jyny: „Hy-hy”, a przebiyro nogami na miejscu. Nie pokroczył nic dali. Wyncy jak pół godziny stoli przed tym obrozkiem, tamek w tym kopieczku. Ta jedna kolasa. Z tym biołym kóniym. Óna tak siedzi, borok, na te kolesie. Zaczła płakać. A jo wrzeszczym tam z te cesty, wycie, od Wrónki: „Elżbieta, słyż z te kolasy. A pódź. Óny, ty kónie, pujdóm za tebóm”. Ja, fakt. Ślazła, płakała, tak płakała tóm cestóm, że umrze, że jóm ty kónie nie chcóm wiyżć. Jo prawiym: „Nie płacz, nie bój sie. Ty kónie pujdóm za tebóm”. Prziszła na tyn wyrch. Zaś tam je drzewianny krziż wedle Wrónki. Drugi. Stanyła przed tyn krziż, porzykała, a ty kónie tak wóm zabrały, tak do tego kopca leciały. Tak rzeknijcie, co to było? Na co ty obrozki eszcze po dzisio tam sóm? Tak kiejsi tam musiały cudy sie robić.

Lutynia Dolna. „Zwrot” 1982, nr 4: 59.

Jak zauważono, magia nie zna przedawnienia. Co raz się zetknęło, na zawsze pozostanie związane. W miejscu, w którym raz pojawiło się „zło”, pozostały nadal jego ślady, zagrażając człowiekowi zwłaszcza w sytuacjach, w których jest szczególnie bezbronny. Taką sytuacją jest na przykład wesele, obrzęd przejścia z jednego stanu bytowania w inny stan. Każde pozornie nic nieznaczące zajście podczas podobnego obrzędu może zaważyć na przyszłym losie neofity, w tym wypadku panny młodej, która jedzie powozem do ślubu. Każde naruszenie obrzędu jest przejawem *chaosu*, do którego mogą się upodobnić przyszłe losy młodej pary. Wszystko może stać się znakiem zapowiadającym przyszłe nieszczęścia lub odwrotnie — długie życie w pomyślności. Panna młoda w drodze do ślubu wchodzi w przestrzeń negatywnego *sacrum*. Nie ma zresztą wyboru. Prowadzi tędy droga, po której jedzie do ślubu. Z tekstu nie wynika, czym dokładnie nawiedzane jest miejsce na górze koło Wrónki, można jednak snuć przypuszczenia, że doszło tu w przeszłości do zbrodni czy samobójstwa (do nieuprawnionej mediacji), że straszy tu z bliżej nieokreślonych przyczyn. Dowodzi tego święty obrazek, który umieszczono w owej przestrzeni, a którego nigdzie nie stawiano i nie wieszano bez powodu. Mówiąc słowami narratorki, „kiejsi tam musiały cudy sie robić”.

Jeśli przyjąć, że zadaniem świętego obrazka jest uświęcanie czy oswajanie przestrzeni przywoływaniem do istnienia — na podstawie ikonizacji (prawa podobieństwa) — reprezentowanych treści, to obrazek wisi w tym miejscu po to, żeby zneutralizować ciężące na danej przestrzeni „zło”. Niestety, nie do końca to się udaje. Konie, które ciągną powóz z panną młodą, stają w tym miejscu dęba. Nie chcą iść dalej, co może się okazać fatalne w skutkach, jeśli założyć, że w magicznej interpretacji zjawisk nie ma żadnych przypadkowych zdarzeń. Każde zdarzenie jest częścią niewidzialnego porządku rzeczy, w którego ramach może zapowiadać coś, co nieuchronnie nastąpi. Przerwanie drogi panny młodej do ślubu przekłada się tu na możliwość przerwania biegu jej życia w najbliższej przyszłości lub przerwania pożycia małżeńskiego młodej pary z innej przyczyny, na przykład wskutek zgonu pana młodego, którego zdrowie w wyniku tułaczki wojennej i ciężkiej pracy jest nadwątlone. Z opresji ratuje pannę młodą, po pierwsze, kolektywna mądrość ludowa w postaci dobrej rady bezpośredniej uczestniczki zajścia (będącej jednocześnie narratorką), po drugie, pozytywne *sacrum*, jeśli zauważyć, że panna młoda odmawia modlitwę pod pobliskim krzyżem, w wyniku czego konie z powozem znowu ruszają w drogę. Warto przy okazji wspomnieć, że w ramach magicznego obrazu świata modlitwę można rozpatrywać jako mowę magiczną w tym sensie, że niezawodnie działa — wpływa na rzeczywistość — już tylko dlatego, że jest wypowiedzana.

Jak kiejsi straszyło

W dzisiejszych czasach to tam mało kaj už straszy, bo tóz wszyndzi elektryczne światło, a tóz ty straszydła sie ni majóm ani kaj schować. Ale kiedysi to pómału w każdej dziedzinie nie było miejsca, żeby tam kańsi nie straszyło. U nas też mówili kiejsi starzi ludzie, że na Skulinowym Kopcu był młyn, taki powieterniok, a w tym młynie też nikiedy wieczorami straszyło. Mieli strach kole młyna chodzić. Że tam niby cosi rómplowało, a nikiedy że to koło sie toczyło, choć wiatru nie było. I tak ludzie mówili. Jo už tam tego młyna moc nie pamiyntóm. Aż jedna siołka też roz szła po chłopą do gospody. To było už tam przy lutyński granicy, a tego chłopą dłógo nie było. Miała o niego strach, tóz wziyna latarnie i szła po niego. A była takich sto pińdziesiónt kroków przed gospodarstwem Mitki. To tu było na kopcu taki wielki gospodarstwo. Mitko. Ón miał kyns pola. Tam przed tym stoł kole te miedze taki kulik. Żodyn nie wiý, co tyn kulik znaczył. Czy tam kiedy był jaki poświyncóny obrozek za nim, czy z czego to był.

Nie był moc wielki, tak oto na trzi sztwierci chłopa wysoki. A telki roki tam stoi, a nie zgnił. Nó a tóż kole tego kulika, jak siołka szła z tóm latarnióm, w poprzyk widzi stoć takigo ogromnego biołego kudłatego psa. Ty oczy sie mu świeciły tak jak czyrwióné wóngliki. Dziwoł sie na nióm, nie szczekoł, nie warczoł, yny stoi a dziwoł sie na nióm. Tóż óna prubowała go obyńść, ón zaś sie cofnół. Nie chcioł jóm przez tóm miedze puścić. Tóż musiała kyns po oranisku łobchodzić i po tego chłopa szła do gospody. A jak szli potym naspadek, už potym nie było.

Skrzeczoi. „Zwrot” 1984, nr 6: 54.

Obok miedzy, a zatem koło granicy, która oddziela od siebie dwie przestrzenie, nie należąc do żadnej z nich (będąc miejscem *chaosu*), stoi drewniany pal wbity w ziemię. Narrator przypuszcza, że dawniej mógł na nim wisieć święty obrazek, czego oznaką może być to, że pal mimo upływu czasu nie spróchniał. Święte obrazki zaś są przedmiotami apotropeicznymi, których nie rozmieszcza się nigdzie bez powodu. Musi to więc być miejsce niebezpieczne, miejsce, w którym kiedyś straszło i w którym znowu może straszyć dlatego, że drewniany pal stoi pusty, czyli że zawieszony na nim apotropejon z biegiem czasu zniknął. Nie ma na nim żadnego obrazka, który dzięki ikoniczności (na podstawie prawa podobieństwa) przywoływałby obecność Chrystusa, Marii, świętego, a dzięki temu skutecznie odpędzał zło i *chaos* jako taki. Gospodyni, która po zmroku³ idzie po swego męża do karczmy, spotyka przy pustym palu dużego, białego, włochatego psa. Jest to zapewne jedna z postaci, które przyjmuje amorficzna istota demoniczna (prawdopodobnie diabeł albo *utopiec*). Zdradzają ją dwie rzeczy: nienaturalne oczy, które świecą jak czerwone węgielki, i fakt, że znika bez śladu.

Kiejsi straszło

Byłach jeszcze dzieckym. Było mi dwanost roków. Mamulka mie kańsi posłali. Wieczór to było, bo już było ćma. Jagech przeszła przez łolszyne, to naroz zaczęły za mnóm galopować kónie. Jagech została stoć, tak też to było po cichu, a jagech zaś zaczęła iść, to to zaś zaczęło trzaskać kopytami i łańcuchami. Mie tak aż włosy na głowie stowały łód strachu, i nie wie-

³ Fakt, że czas od zmierzchu do świtu uchodzi za okres niebezpieczny, w którym mogą pojawiać się demony, ma swe poznawcze motywacje. Po zmroku człowiek traci zdolność rozpoznawania poszczególnych kształtów. Świat staje się dla niego amorficzny, staje się *chaosem* (KOWALSKI 1998: 351).

działach, co móm łód strachu robić. Potym to jakosi ucichło, żech zaszła du dómu. To mi ale dało pary! Niedaleko nas sie nazywało Do Wsi. Tam niedaleko był kierchów. Była tam tako wielko łónka, taki moczarszisko. Jak sie zećmiło, to tam migo-
 tały taki janiczki, a było ich tela, że ich nie było lza ani pora-
 chować. Dycki ludzie powiadali, że tam ni ma dobrze isć w nocy, bo ty janiczki to sóm nocznice, a jak tam gdo idzie, to go łomamióm i zamocóm do taki kałuże. Tak tam jednego łuczoprały i pytały sie jyny: — Spisz, spisz, spisz? A jak było po północy, to go łodeszły. Łón potym sie pómalutku broł i szeł ku chałupie. Ale ni móg trefić, tóż aż do rana błóndził. Jak prziszeł do chałupy, tak nóm prawił, abymy tam nigdy przed północóm nie szli. Ale tyn potwora powiedział też chłap-
 cóm, aby zagwizdali. To sie robiło! Wszystki ty nocznice zaroz przileciały, że chłapcy z biydóm łuciykli pod dach.

Karwina. ONDRUSZ 1963: 82—83.

Kwestia, czy człowiek w określonej sytuacji narażony jest na dzia-
 łalność demonów, uzależniona jest od miejsca i czasu, w którym
 właśnie się znajduje. Narratorkę *postraszyło* późno wieczorem, czyli
 wtedy, kiedy świat pograżył się w amorficznej ciemności, w której
 kształty są nierozpoznawalne (albo są trudno rozpoznawalne), kiedy
 człowiek traci zdolność orientacji. Mrozące krew w żyłach zjawiska
 dały o sobie znać, gdy narratorka „przeszła przez łośzyny”. Olcha
 (podobnie jak wierzba) jest drzewem akwaticznym, związanym
 z wodą. Jeśli uwzględnić prawa magii, to olcha na zasadzie metoni-
 micznej przyległości jest równoznaczna z wodą, woda zaś stanowi
 ucieleśnienie *chaosu*. Przejść przez łośzynę to przejść przez granicę
 między *kosmosem* (*orbis interior*) — domeną ludzi, a *chaosem* (*orbis*
exterior) — domeną demonów⁴. Prawo styczności może być odpowie-
 dzią na pytanie, dlaczego straszy właśnie w pobliżu cmentarza, strefy
 granicznej albo strefy przejścia między światem żywych i światem
 umarłych. Strukturalnie podobne do cmentarza są moczary, które ce-
 chuje metonimiczny związek z wodą, czyli z *chaosem*. Moczary są an-
 typrzestrzenią także dlatego, że stanowią amorficzne „zmieszanie”
 ładu i wody.

Nocznice to istoty demoniczne w postaci „ogników”, które latają
 w chaotycznym zgiełku. Powodują zanik orientacji u człowieka, który
 wraca po zmroku do domu. Jak każda istota demoniczna, nocznica

⁴ Ów motyw kulturowy obecny jest między innymi w balladzie *Król olch* (*Erlkō-
 nig*) J.W. Goethego, której inspiracją była ludowa twórczość słowna.

zagroza człowiekowi tylko w odpowiednim miejscu (w antyprzestrzeni w postaci mokradeł lub też miedzy) i czasie (podczas amorficznej nocy lub jeszcze bardziej amorficznej — bo granicznej — północy). Nocnicę, podobnie jak fajermóna, można przywołać gwizdaniem, czyli chaotycznym dźwiękiem, niejako „wywołującym” to, do czego jest podobny. Pod dachem, który wyznacza zasięg domowego *orbis interior*, nocznica nikomu nie może już zagrozić.

Obieszony straszy w lesie

To ale była istotno prawda. Kiesi kozusznicy i jeszcze jacysi pacholcy chodzili na pruskóm na tabak. Při pruski granicy w jednym lesie był gojny. Nazywał sie Szokała. Tak jak szli z pruski, z tym tabakym, tak dycki tyn Szokała po nich tej tabaki chcioł. Potym jakosi sie tyn Szokała obiesił w tym lesie i tam go pochowali. Jak zaś ci pacholcy szli przez tyn las s tabakóm, tak jedyn z nich zawołał: „Szokała, stowej, dómy ci tabaki!”. A to było cicho, bez wiatru, tak pocichutku, a naroz prziszol taki straszny wiater, że sie zdało, że sie wszyscy strómy w lesie łómióm. Tak ci pacholcy dostali strach i musieli z lasa strasznie uciekać. Jak byli z lasa precz, tóż tyn jedyn potym powiedział: „Miołeś dać mortwymu pokuj!”. Potym tam ci pacholcy jeszcze chodzili, ale żodyn sie już nie opowoył na tego Szokała zawołać.

Sucha Średnia. „Zwrot” 1953, nr 12: 14.

Jak mie postraszyło

Cosi prawdziwego. Eszcze jakech robił na szachcie, ech prószkował na dole. Co tym prószkym sie posypało. A tóż w lecie to było, na noc szychta, tak prawiym kamratowi: „Pośpieszymy se a na chwile se zdrzymnymy”. A tam było tak ciepło, bo to daleko od szachty. Był z drzewa taki kaslik postawiony a był pełny, nałożony kamiynym. A tam była tako ławka, tak my se na te ławke legli. A ledwach usnył, a už widzym przed sobą diobła. No jak sie go maluje, tego diobła. Widły a protiwo mie stoi. A fórt pokraczował bliży ku mie. A jak był při mie, tak podskoczył, aże mie dziubnie. A jo hóp z te ławki. Z tego spanio. A tyn kamrat prawi: „Ty, co je?”. Jo prawiym: „Podźmy tu stela”. Tak my szli naspadek. A tyn kamrat sie pyto: „Czymuś tam styl odeszeł, dy tam było ciepło?”. Jo prawił: „Człowiecze, dioboł mie widłami chcioł przebóść”. Potym prziszel sztajger a tóż my mu to mówili. A ón prawi: „Ja, nie spej, to cie ani dioboł nie bydzie straszył”.

Prawi: „Wiesz co? Tam w tym miejscu zabiło chłopą. Tam każdego straszy”.

Dąbrowa. „Głos Ludu” z 11 sierpnia 1984: 5.

W magicznym porządku rzeczy wielkie niebezpieczeństwo dla żyjących stanowią umarli, którzy naruszyli czas przejścia. Są nimi zwłaszcza samobójcy, którzy, przerywając naturalny bieg swego życia, dokonali mediacji nieuprawnionej. Samobójca to ktoś, kto nie dopełnił jeszcze swej wyznaczonej ziemskiej wędrówki, nie przeszedł pełnego procesu transformacji z życia w śmierć, a już jest umarły. Tkwi więc, niejako zawieszony, w amorficznej próżni, między światem żywych, do którego nie może już powrócić, a światem umarłych, do którego nie może jeszcze w pełni wejść (GENNEP VAN 1997: 149; por. ELIADE 1994: 128—130; KOWALSKI 1998: 312). Dusza samobójcy jest tym samym niebezpieczną hybrydą, przypisaną do chaotycznej przestrzeni granicznej między światem a zaświatami, tożsamą na podstawie prawa styczności z ową właśnie przestrzenią. Hybrydyczna dusza samobójcy, która utknęła w równie hybrydycznej przestrzeni, nie może zaznać spokoju, blakając się po świecie jako straszidło. Nie bez znaczenia pozostaje tu fakt, że samobójców grzebano dawniej na skraju cmentarza, a wcześniej — nawet za jego murami (BYSTROŃ 1980: 229), w czym należy upatrywać tendencji do kategoryzacji, do połączenia podobnego z podobnym: umieszczenia ciała samobójcy w chaotycznej przestrzeni granicznej (przy cmentarnym płocie) lub też w pozacmentarnym *orbis exterior*. Przestrzeń cmentarza musiała przecież odwzorowywać *imago mundi* i być w tym sensie „oczyszczona” z wszelkiego *chaosu*.

Na zasadzie niezbywalnego prawa styczności dusza samobójcy związana jest z miejscem, w którym dokonał niedozwolonej mediacji. Dusza gajowego Szokały straszy dokładnie w tym samym lesie, w którym całe życie pracował i w którym odebrał sobie życie. W narracji ujawnia się ponadto mowa magiczna. Słowa uruchamiają rzeczywistość, którą reprezentują, w związku z czym żart polegający na przywoływaniu umarłego gajowego zamienia się w koszmar. Przywoływany bowiem — przez żart — umarły faktycznie przybywa.

W drugim tekście na zasadzie prawa styczności dusza górnika, który stracił życie podczas pracy w kopalni, również straszy w miejscu, w którym doszło do owej „nienaturalnej” (przedwczesnej) mediacji.

Powrót umarłego

Już downo, wince, kiedy już tam, chodziło dziywczyn a chłopiec do szkoły. Do jednej klasy. Toż cóż tam piyrwi było — w jednych ławkach dziwczynta, w drugich chłopcy, a sie-

działo nabitych, jak nie wiym co. Dy było placu mało. I tak sie radzi widzieli. I potym ze szkoły, i szał na wojnym. Ale powiadł: „— Wiysz ty co? Ty sie wydosz, ale dy sie tak radzi mómy, to mie czakej”. „— Ale nie wydóm sie”. „— Przisiógnijmy se”. I łun przisiógnął: „— Jak cie se nie weznym, coby mie ziym nie przijyna”. Ale łuna to nie powiedziała. Łuna pado: „— Tego nie powiym. Jo bedym cie czekać do powrotu, jyny to nie bedym przisiógać”. No ale już potym wojna była i jego zabiło na wojnie, ale łun nie doł wiedzieć nic. Tóż jakoż — zabiło go, kamraci też nie dali wiedzieć, dy jim zakozoł. Nó i wojsko go chowało, salwy wystrzelili. Chynyli trógłym — halt. Hip na wyrch. Trógła nie beje w ziymi. Po trzeci chynyli, trógła wyskoczyła, a wojsko wio precz — łucykło. Rozleciało sie i ksióndz łodeszeł. „— To jest jakisi dziwne”. Nó i — i ni ma, ni ma i trógła na wyrchu. Łun nie pisze rok, nie pisze drugi i trefił sie ji jakisi, i wydowała sie. Już piykli na wiesieli, już była przy spowiedzi. Na drugi dziyń łup. Już napieczóne wszecko. I w chlywie była. Piyrwi to tam po chlywie lygały dziywki. Tu cosi burzi na dzwyrze. I łuna: „— Gdóz tam?” „— Jo”. „— Gdo jo?” „— Nó jo. Puść. Jyny pora słów przemówimy”. Łuna szła i łodeprzila chlyw. Poznała go, bo miesiόνczek śwycił. „— Tóż terazś dziepro prziszeł?”. A łun pado: „— A ty sie wydowosz?”. „— Tóż dy cie ni ma ani nie dowosz ło siebie znaku nijakigo”. Łuna nie wiedziała, że je mortwy. A pado: „— Ale mie pój łodkludzić. Dobre, dy sie wydowosz, tóż sie wydosz, ale mie pój łodkludzić”. „— Nó jech je boso”. „— A to nic nie robi”. Nó i szli. I jidóm, prziszeł ku takimu lasu. A tóż jako w lesie — chamryżdzi taki, rózdzi wszelijaki, szpiczate, a łuna boso. Łuna pado: „— Dali nie jidym, boch boso”. Ale szli tam, co sie śwyciło w jednej chałupce, tam przy tym lesie. A łun pado: „— To nic nie robi. Jo cie weznym na kyrkusy”. (Wiycie, my nazywómy kyrkusy tak, co weźnie kole karku). „— Przeniesym cie przez tyn las, a potym zaś jakosi beje”. Łun nie powiedział, co je. Nó i łuna siedła mu na ty pleca. Już czuje, że jidóm w łufcie. A łun powiado: „— Świyci miesiόνczek z jasna, jidzie mortwy spiyszna. Miła nie boisz sie?” A łuna: „— Ni, dyć jech z tebóm”. Łun nie poczuwo, jyny: „— Świyci miesiόνczek z jasna, jidzie mortwy spiyszna. Miła, nie boisz sie?”. Wiecznie. Przelecieli przez tyn las, na kierchowie sóm. Ej, łuna se już pomyślała: „— To je cosi cudnego”. I tu trógła na wyrchu, i tyn powiado: „— Przisióngli my se, teraz musisz jić sy mnóm”. „— A dyć jo je żywo. Tyś je

mortwy?" „— Mortwy". „— Jo je żywo. To nie jidzie". „— To nic nie robi. Szak tu łumrzesz". „— Na tóż schyń tóm tróglým, łusciel tam". I łun jóm wchynył, a łuna łokropnie łuciekała. Przełokropnie. Szak jóm nie pchało po lesie. A w tej chałupie sie świyciło, kany szli. Łuna wylómala rómy — to lachko szło. Piyrwi nie było dwoje łokiyn, jedne były. Prasła do tego łokna, wleci do jizby, mortwy leži, żywej dusze w chałupie. Ta wio na piec. Ty piece taki piekarszczoki były. Na tyn piec wyleciała. A łun za łoknym zostoł. Juź nie szeł dali. A powiado: „— Ty, stowej z tej zymie, a chyc mi jóm tam". Tyn sie ruszo na tej zymie — bo piyrwi dowali na zym mortwego. „— Stowej z tej zymie, a chyc mi jóm tam". Tyn siednył. A tyn hónym, bo północ góniła: „— Stowej z tej zymie, a chyc mi jóm tam". A łun wstoł i zrobi krok, kohót zaspiywół, łun bech. Tyn sie stracił łod łokna. Ale łuna siedziała do rana na piecu. Rano sie zaś pomału schodzóm, jeszcze za ćmy, ci ludzie. Wlezóm do jizby, mortwy jindzi. Co to mo być? Podziwajóm sie na piec: „— O Maryja". Na dyć tam je tako młodo, szumno dziywka. I wio do pola, wszecko. A łuna: „— Nie bójcie sie, nie bójcie sie, nic sie nie stało. Jo wóm powiyń, co sie stało, ale nie bójcie sie. Tyn mortwy juź nie žije". Nó i pomałućku, pomałućku sie wrócili — tyn gazda sie wrócił i ci też pomału. I łuna łopowiado, a tam łokropnie dwie piekne dziywczynta siedzóm na tym piecu. A tyn gazda pado: „— Wy dwie dziywczynta, cóż wy tam chcecie?" „— My tóm dziywkym niyśli, bo ni mógła lecieć". Tóż że to byli aniołowie. Nó i znikli, jak to łodpowiedzili, a łuna teraz kany była łodniesińno. Je, je, je, je, jej. Niź prziszła du dómu, tóż juź była staro. Juź nie było znómym, a ło žynichowi ani słyhu. Nic. Ło żebranyń chlebie, a rozmaicie po słózbach chodžiła, niź sie doturmocała do tej dziedziny. Ani juź chałupy nie było, ani nic. Tak dorobi miłość.

Bukowiec. „Zwrot" 1977, nr 8: 37—38.

Warto nadmienić, że chodzi o obiegowy wątek funkcjonujący już w okresie preromantyzmu, zapisany pierwszy raz w roku 1774 przez niemieckiego folklorystę G.A. Bürgera jako ballada *Lenora*. (Innym wariantem jest między innymi czeska ballada *Svatební košile* ze zbioru *Kytice* K.J. Erbena). Kluczowe znaczenie mają tu spełniające się słowa dziewczyny, żarliwie modlącej się o powrót narzeczonego, który od dłuższego czasu nie wraca z wojny. Nieżywy narzeczonny przybywa, co dla dziewczyny ma mrozące krew w żyłach konsekwencje. Więzy między dziewczyną i jej nieżywym narzeczonym (czyli kontakt) nie

mogą zostać przerwane bądź ze względu na nieustanne prośby o jego przybycie (słowa dziewczyny przywołują swój desygnat), bądź też z uwagi na nierozsądną przysięgę, której nie da się cofnąć, jak w przypadku przytoczonego wariantu z Bukowca. Podstawowym mechanizmem, który w owym tekście zmienia miłość w koszmar, jest mowa magiczna — tu w formie przysięgi, która wiecześnie obowiązuje właśnie dlatego, że została wypowiedziana i nic nie może jej unieważnić (GUREVIĆ 1996: 430). Niemożność przecięcia podobnych więzów jest przyczyną hybrydyczności „żywego umarłego”, któremu nie pozwalają one odejść w zaświaty. Bez względu na to, czy bezpośrednim źródłem zapisanego w Bukowcu wariantu jest wyłącznie ludowa twórczość słowna, w której przetrwał do lat siedemdziesiątych XX wieku, czy też pośredniczył w jego transmisji wariant w postaci tekstu literackiego, faktem pozostaje, że dany wątek idealnie realizuje magiczną warstwę systemu kulturowego terenu, na którym został zapisany.

Sprawcą moc słów ujawnia również przypadek trupa leżącego w domu, w którym ukryła się dziewczyna. Jej nieżyjący narzeczony wzywa go, by wstał i pomógł mu dziewczynę złapać, co zrywa trupa na nogi. Tylko pianie koguta, metonimicznie równoznaczne ze wschodem słońca, zdoła przerwać tę makabryczną scenę na zasadzie prawa styczności, czyli przyległości dwóch zjawisk, która przekłada się na ich tożsamość. Pianie koguta bowiem przywołuje poranek, a więc dzień, przywołuje okres światła, pełni kształtów, *kosmosu*, cyklicznie następującego po ciemnej, amorficznej — a tym samym chaotycznej — nocy.

W tekście pośrednio ujawnia się — oprócz taksonomii czasu — taksonomia przestrzenna: strzecha i próg są granicami wyznaczającymi *orbis interior* domu. Dom jest przestrzenią relatywnie bezpieczną w porównaniu z *orbis exterior*, który znajduje się poza nim. Nieżywy narzeczony nie może wejść do izby (w której ponadto pali się światło podobne do światła dziennego), musi pozostać na zewnątrz.

Nie wyśmiywać się z nieboroka

Roz jedna baba kańsi szła i spotkała żebroka. Był puklaty i bez nogi. Óna go tak zmierzliła oczami, roześmiała się i powiedziała do niego głośno: — Na ty pokrako, jakóż to chodzisz? Byś raczy ludzi nie straszyl! Tak się wyśmiywała z nieboroka. Jak prziszyła do chałupy, słyszy, że bydzie miała synka do śmierci żebrokiem. Prowie jak była w mieście, synek się spinoł w stodole po piyntrze i spod na krziż na gumno. Przeraził się w krziżu i jeszcze bydzie wielki szczyńści, jeśli się z tego wychochrze. Baba beczała i w duchu lutowała słów,

kiere powiedziała żebroкови, ale tym już swojemu dziecku nie pumógła. Nigdy się ni mo wyśmiewać zdrowy z nieboroka.

Darków. „Zwrot” 1954, nr 6: 9.

Magiczną racjonalność cechuje tendencja do bezwzględnej kategoryzacji, czyli do „uporządkowania” wydarzeń za wszelką cenę, w drodze wyeliminowania przypadku rozumianego jako zdarzenie wymykające się jakiegokolwiek kontroli. Mówiąc inaczej: tendencja do kategoryzacji sprowadza się do tego, że potoczny obraz świata w gruncie rzeczy nie zna niewytłumaczalnych nieszczęść. Wina i kara przyjmują tu postać związku przyczynowo-skutkowego, co znaczy, że zło powraca do swego „twórcy” niczym bumerang wracający do tego, kto nim rzuca. Można tu mówić o — opierającej się na prawie styczności i podobieństwa — tożsamości między podmiotem (punktem wyjścia) i przedmiotem (punktem dojścia) złych uczynków: działanie określonego podmiotu podobne jest do tego, czego ów podmiot później sam doznaje. To samo dotyczy, oczywiście, dobrych uczynków, które powracają do swego podmiotu na podstawie tego samego mechanizmu. Zdarzenie, o którym w tekście mowa, daje się również zinterpretować jako specyficzny przypadek mowy magicznej: słowa urągania pod adresem upośledzonego urzeczywistniają własny desygnat w postaci nagłego upośledzenia syna osoby, która je wypowiedziała.

O podciepku

Słóżyłech u siedloka Adameckiego, przy kóniach. To, jak prawióm, mógło mi tak być siedymnost, osiymnost roków. A Adamecko to była cera Kijónkowo z Dziećmiorowic. Jak ech tam jeździół, toch go tam widziół gónić kole chałupy. Jo go tam widziół wyncyj razy: w koszuli dłógi był obleczóny, wielki chłop, z hrubóm głowóm. A wrzeszczoł, tak jakby wół ryczoł. Jak się wygóniół, to se lyg na troki a kolyboł sie. Na paszkliwość robiół ojóm, co nejgorszego wywodzoł, baji wywalił sie... to go zaś potym bili. Robiół na paszkliwość, aby go bili, a ón aby móg wrzeszczeć. Czy ón tam był tym podciepkym, jak to ludzie powiadali, że go djoboł matce podchynół za prowadziwe dziecko, abo był to jyny taki se nieborak, niymy, głuchy, to już nie wiym powiedzieć. Babisz, sie mi zdo, ojciec sie nazywoł. To była tako drzewianno, dość szykowno chałupa przy ceście.

Markłowice Dolne. „Zwrot” 1951, nr 5: 8—9.

Kategoria *podciepa* (podrzutka) jest ciekawa z tego względu, że pośrednio pokazuje, jak myślenie magiczne „radzi sobie” z upośledze-

niem. Jeśli w magicznym porządku rzeczy to, co się z sobą styka, jest tożsame, a część równoznaczna jest z całością (*pars pro toto*), można mówić o tożsamości między człowiekiem i resztą żyjących, jak również nieżyjących członków jego rodziny. Jak zauważono w poprzednich rozdziałach, pozytywne cechy lub dokonania człowieka (na przykład bohatera) przekładały się na pozytywne cechy i dokonania całego jego pokrewieństwa, czym można tłumaczyć na przykład wielką popularność prawdziwych i skonstruowanych (zmyślonych) genealogii w kulturze średniowiecza (GUREVIČ 1978: 85; LE GOFF 2007: 29). Przypuszczalnie ów mechanizm działał również w drugą stronę: choroba, upośledzenie, agresja czy aspołeczne zachowanie człowieka mogły — na podstawie prawa styczności — zostać utożsamione z całym jego pokrewieństwem. W takiej sytuacji kategoria *podciepa* pozwala semiotycznie przerwać związek tożsamości między rodziną i jednostką. Dziecko, w którym rozpoznany został *podciep*, *de iure* należy do swojej rodziny, lecz w gruncie rzeczy jest *obce*. Nie ma bowiem żadnych więzów krwi (przekładających się na wzajemną tożsamość) między *podciepem* i jego otoczeniem. Jedyna niezbywalna łączność, jaka tu zachodzi, to łączność między *podciepem* i diabłem, który go podrzucił. Podciep jest kategorią światotwórczą w tym sensie, że pozwala wykluczyć element *chaosu* z *kosmosu*, semiotycznie włączając go w *orbis exterior*, czyli w antyprzestrzeń, co z kolei pozwala utrzymać klarowną różnicę między *swoim* a *obcym* (ŁOTMAN, USPIENSKI 1993). Można przypuszczać, że kolektywne konstruowanie podobnego ontologicznego podziału — który z oczywistych względów nie może odpowiadać obecnym standardom moralności — jest przejawem wzmożonej tendencji do budowania przejrzyściego, przewidywalnego *kosmosu*.

Podciep

Jak baba leżała w połogu, to nie śmiała wyłyżć z łóżka, bo jakby wylazła, to hned straciła dziecko. Jak sie kaj ruszyła, to cosi to jeji dziecko ukradło, a podciepało podciepa. Miało to, tyn podciep, wielkóm głowe. Było to trzeba kolybać. Kolybka musiała iść fórt jak zygor. Nogi to miało ciynki, fórt to wrzeszczało i robiło pod siebie. W Raju też w jednej chałupie mieli podciepa. A baby go szpiegowały. Tóż sie dziwały przez okno, co robi. A tak wyloz tyn podciep z kolybki, najod sie sóm (a tak nigdy sóm nie jod!), potym sie wyczynił na izbe i zaś wloz do kolybki. A jak prziszły z pola, to zaś go musiały kolybać, bo strasznie wrzeszczoł. Dyć sie też mówi: Wrzeszczy jak podciep!

Frysztat. „Zwrot” 1957, nr 5: 11.

Atak na nieochrzczone dziecko

Kiejsi to sie stowały taki dziwne wypadki. Roz jedna baba miała małe dziecko. Chłop jeji społ w łózk, a óna stanóła ku dziecku, bo krziczało. A było to przez północnióm godzine. W siyni były gyńsi. To dziecko krziczało, wojowało, jak sie to prawi. A naroz ty gyńsi zaczy wrzeszczeć, dwirze sie otwarły, taki wiater wleciół do izby, a óne tyn wiater porwoł a frónknól nióm do łózka. Było to przez północnióm godzine, a dziecku nie było jeszcze sześć tydni. Isto to był jakisi duch, bo przez północ chodziły duchi.

Frysztat. „Zwrot” 1957, nr 5: 10.

Okres od urodzenia po chrzest, równoznaczny z nadaniem imienia, a w konsekwencji zyskaniem pełnego członkostwa w społeczności lokalnej i chrześcijańskiej, jest okresem przejścia (GENNEP VAN 1997: 64). Dziecko bowiem już znajduje się na świecie, niemniej jednak jeszcze nie nastąpiła jego pełna integracja z *kosmosem*, w którego ramach się pojawiło. Każdy okres przejścia grozi niebezpieczeństwem dlatego, że człowiek okresowo zawieszony na granicy między *orbis interior* a *orbis exterior* jest narażony na wpływy *chaosu*. Jeśli zważyć, że magiczny porządek rzeczy obfituje w podobieństwa, to w okresie przed chrztem dziecku i jego otoczeniu grożą analogiczne niebezpieczeństwa, co panie młodej i panu młodemu w trakcie wesela, jak również umarłemu, który nie spoczął jeszcze w ziemi. Każde niedopełnienie wymaganego rytuału i niestosowanie się do jednoznacznych scenariuszy działania wypracowanych przez tradycję mogą się okazać tragiczne w skutkach nie tylko dla neofity (osobnika w trakcie przejścia, który zmienia swój stan, czyli podlega metamorfozie), lecz również dla jego otoczenia. Nieochrzczone jeszcze dziecko nie mogło opuszczać izby mieszkalnej (co dotyczyło również jego matki, tożsamej z dzieckiem zgodnie z prawem styczności), musiało być również nieustannie pilnowane przez starsze rodzeństwo. Kobieta nie mogła wchodzić w styczność z *orbis exterior*, bo groziło to upodobnieniem się jej dziecka do *chaosu* w tym sensie, że ono znikало, a jego miejsce zajmował podciep (por. GENNEP VAN 1997: 54).

W magicznym porządku rzeczy uniwersum pełne jest znaków, które człowiek, czerpiąc swą wiedzę z tradycji, może nauczyć się „deszyfrować”. Podciep tożsamy w myśl prawa styczności z diablem, a co za tym idzie — z chaosem, musi wykazywać cechy „chaotycznego” zachowania, musi naruszać taksonomię świata.

Duch próbuje zaatakować nieochrzczone dziecko o północy, w chwili granicznej, co można tłumaczyć czasowo rozumianą metoni-

mią (przyległością, kontaktem) pomiędzy chaotyczną granicą i podobnym do niej amorficznym duchem, będącym również ucieleśnieniem chaosu.

O podciepie

Jedna zowitka na pańskim odrobiała pańszczyzne, a musiała z tym dzieckym iść. Ale musiała robić, tóż to dziecko na pokosie położyła. I to dziecko leżało na tym pokosie, i lóna robiła. I naroz tyn gazda uwidziół, jak tam z tej figury cosi wyleciało. Jakisi człowiek. A jakisi kłopotek miół, a hónym strugół, a łostrugował to. Jak uż to miół łostrugane, to hónym leciół, położył na tyn snopek, na tyn pokos, co to dziecko tam leżało, a to dziecko porwoł, a uciyk spadki do tych goji. A tyn kłopotek zaczón wrzeszczeć wniebogłosy. Nó i tóż co teraz. I ta zowitka chciała też ku niymu iść, że go poretuje. Ale tyn gazda: „Ni, nie idź!”. Hónym kośników zawołał a musieli kosy podpinać, a: „Tymi kosiskami rzynźcie, co wlezie!”. Ta rynce we wyrchu, prosiła, klynczała, żeby ji dziecko nie zabijali, a tyn yny: „Rzynźcie, co wlezie!”. Tak rzazali to dziecko, a naroz wy-leciół tyn z tych goji, a chynół to dziecko spatki, to jeji, a tego podciepa porwoł. I tyn gazda ji powiedział: „Widzisz to. Dybych nie był to widziół, tobyś miała podciepa. Tak mosz swoji dziecko terazy”.

Marklowice Dolne. „Zwrot” 1984, nr 2: 51—52.

O jednym podciepie

Jedna dziywka miała podciepka. A stało sie to tak. Była we żniwa na pańskim. Dziecko, nie okrzyżczone jeszcze, pochyniła na pokosie i ubiwała za kośnikym. Naroz to dziecko zaczęło płakać. Matka chciała lecieć ku niymu, ale gazda nie doł, jyny kozoł kośnikom prać kosiskami to dziecko. Matka zymdlała, bo to dziecko strasznie wrzeszczało. Jak już go tak chwilke tlókli, tak gazda prawi: „Dość — chłopci!”. Potym prawi tej matce: „Teraz se bier, ale swoji dziecko!”. Bo tyn gazda sie dłógo dziwoł, jak djoboł na miedzy strugół z drzewa podobizne dziecka, kieróm potym podchynół, a dziecko porwoł. Kośnicy prali tego podciepa, a jak go bili, tak djoboł se go wzión, a dziecko wrócił na pokos. Tyn gazda to wszystko widziół, bo miół przy sobie poświyncóny ślubny pierścionek. Potym gazda posół dziywke du dóm, bo robić ni mógła, co sie tak o to dziecko zafrasowała.

Marklowice Dolne. „Zwrot” 1953, nr 4: 9.

Diabeł wycina z drewna postać podobną do dziecka, która na zasadzie prawa podobieństwa utożsamia się z dzieckiem w takim stopniu, że może je zastąpić, przy czym owej zamiany nieomal nikt nie zauważa. Feralne jest dla diabła prawo styczności — bo jego mocą diabeł pozostaje tożsamy z podciepem, którego „stworzył”. Gospodarz, który wszystko widzi, w jednym z wariantów tym różni się od reszty ludzi pracujących w polu, że ma przy sobie ślubną obrączkę. Ta — w wyniku niezbywalnej łączności z sakramentem (między innymi ze święconą wodą) reprezentuje *sacrum*⁵. Nagle gospodarz nakazuje pracującym w polu kosiarzom z całej siły bić leżącego na ziemi podrzutka, co na pierwszy rzut oka jawi się istnym szaleństwem. Przedmiotem uderzeń jest jednak — metonimicznie tożsamy z podciepem — diabeł, który nie wytrzymuje lania, zabiera podciepa i zwraca skradzione dziecko. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że dziecko, które diabeł próbuje zamienić na *podciepa*, jest nieślubne⁵, co czyni jego miejsce w porządku świata stosunkowo niepewnym, czyli poniekąd *chaotycznym*. Jeśli ponadto uwzględnić, że zostało pozostawione bez opieki poza izbą mieszkalną czy domem (poza *orbis interior*), nie może dziwić, że staje się potencjalną ofiarą diabła.

O morze

Baby były mory, co dusiły, a chłopcy byli strzigónie. To powiadali, że jak się urodziło w jedne rodzinie siedym dziolchów jedna za drugóm, tak ta siódmo była ta mora. Że už miała od urodzynio zymby a że chodziła w nocy dusić tych ludzi. I roz też chodziła do jednego szewca tóm jego babe dusić. Nó i tyn szewiec se už nie wiedziół rady i prawi se: „Tóż co, babo, bydymy robić? Tóż każdy dziyńś je tako słabo, że cie fórt ta mora dusi, cycko”. Nó i prawi: „Jo tu bydym wachować, a jo musimy te more chycić”. Nó i akurat. W noc siedziół po ci-chutku a tak sie dziwoł, dziwoł, czy pujdzie dwiyrzami ta mora, czy pujdzie oknym, czy kieryndy. A naroz sie dziwo, a jakisi ździebelko sie cisło przez okno. Tak miyndzy tymi szparami. I tyn se prawi: „Ha, poczkej. Tukej żodne ździebelko nie było, ty tu idziesz”. Łaps to ździebelko i wziół gwóźdz, a te słóme przibił na wyrchu, a na dole. Nó i na drugi dziyń rano, eszcze było ćma, przileciała tako baba od sómsiada, okropnie

⁵ Słowa *podciep* używano dawniej na Śląsku Cieszyńskim również w znaczeniu *bękart*, a jego niezamężną matkę nazywano *zowitką*. Obydwa określenia (konotujące bardzo niski status społeczny) w ślad za transformacjami świadomości społecznej i konstruowanego przez nią obrazu świata relatywnie szybko wychodzą z użycia.

wrzeszczała. I miała takóm strasznóm dziure tu jednóm, a tu drugóm w czole a w brodzie. I tak ogromnie wrzeszczała, i powiadała, że co to robióm taki nieszczyński okropne. Że aż ji to zaroz dajóm tóm słóme przibitóm. Że jakby ji to dali, że by sie ji to wygojiło. Ale szewiec porwoł słóme, prask s nióm pod blache, prawi: „Ty moro szkaradno, ty bydziesz ludzi dusić! Teraz chodź z dziurawym pyskym!”. I nie doł ji tego, i baba miała aż do śmierci dziury jednóm w czole, drugóm w brodzie.

Piotrowice. „Zwrot” 1984, nr 3: 53.

Szewc i mora

Był roz jedyn szewiec. Siodowoł dycki dłógo do nocy i szewcowoł. Był strasnie chudy, bo go po nocach chodziła cyckać mora. Dycki przed północóm chciało sie mu okropnie spać, a róncz sie zdrzymnół, zaroz go ta mora dusiła. Roz se też rzyk tyn szewiec, że sie musi przemóc i na te more zawachować. Jakosi przed północóm widzi, jak przez szpare pod oknym przecisko sie dłógi ździebło. — Aha, tuś je! — pomyśłoł se szewiec, porwoł gnyp i przerznół to ździebło na poły. Rano naszli ludzie sómsiadke mortwóm. Kierysi rzyk, że to óna była tóm moróm. A szewiec powiedział, że to bydzie isto prawda, bo od tego czasu miół od mory pokuj.

Karwina-Darków. ONDRUSZ 1963: 80.

Mora to półdemon, który dręczy ludzi zazwyczaj podczas pełni (czas graniczny w skali miesiąca). Wkrada się koło północy (czas graniczny w skali doby) do domów, gdzie albo „dusi” śpiących ludzi, albo wysysa im krew — pokarm demonów, wampirów, „żywych umarłych”. Efektem poczynań mory bywa zwykle słabość, niedomaganie ofiary. Jak każdy półdemon, jest w porównaniu z człowiekiem amorficzna w tym sensie, że w okresie swej działalności często ulega różnym metamorfozom. Do śpiących ludzi może przedostawać się w postaci źdźbła, jak pokazują teksty, lub też na przykład w postaci ćmy (motyla nocnego), nazywanego na badanym terenie również *morą*. Między źdźbłem, które przeciska się do domu przez szparę w oknie, a *morą*-sąsiadką istnieje metamorficzna tożsamość, w związku z czym gospodarz, przekłuwając owo źdźbło, przekłuwą twarz sąsiadki, a przecinając źdźbło na pół, powoduje jej śmierć.

Mora odznacza się również innymi cechami charakterystycznymi dla półdemonów. Zawsze zdradzają ją określone symptomy — zwłaszcza zęby (zab), z którymi przychodzi na świat. Fenomen, że w jednej rodzinie urodzi się po sobie siedem (magiczna siódemka) dziewcząt, jest tak mało prawdopodobny, że jeśli się zdarzy, można to interpreto-

wać jako omen, czyli znak, który zapowiada, że siódme dziecko wyrośnie na morę.

Widziały śmierć

Mój brat miał wiesieli. A jo szła, jako sie kiejsi szło od muzyki, ku obiadu [sie] przewlyc. Wyńdym potym, a samach leciała, miesiόνczek pięknie świycił, tak było widniućko, bo to było jesiynnym czasym. A jo wyńdym z tej chałupy, a był tam taki brzyg, a jo tak lecym po tym brzegu, a pod tym brzegym była studziynka. Jo tak lecym, a tu naroz przed oczami sie mi postawiła tako wielko baba po biołu. Joch se jeszcze myślała, że to je moja siostra, i tóż wołóm za nióm: — Madlyna, doczekaj, nie uciekej! A tu naroz obróciło sie to ku tej studziynce i straciło sie to. Mie tak włosy stanyły na głowie jak dróty i tak koch była wystrachowano, że ani słowa ni mógła przemówić. A na drugi dziyń u sómsiada umrziała baba. Tak to isto była śmierć. Szła po te babe i mie sie pokozwała.

Frysztat. „Zwrot” 1957, nr 5: 10.

Jak jedna starka widziała śmierć

Roz jedna starka, kiero mieszkała w Darkowie, szła za dziecka do Młynki na wode. Při nabiyranu wody uwidziała naroz blisko siebie takóm małóm dziólszke po biołu. A ta dziólszka rosła, rosła, aż za chwile była tak wielko jak chałupa. Jak tak urosła, tak sie naroz kańsi straciła. Starka ze strachym uciykła do dómu i opowiedziała wszystkim, co widziała při Młynce. A na drugi dziyń tej starce umrziała siostrzynica. Tak ta mało dziólszka, to była isto śmierć.

Darków. ONDRUSZ 1963: 84.

O Baranowym mostku

To je tu pod Kościelcym. Tam je taki wielki padół, tako dziura. To mi starzik powiadał. Ón był siedlokym wielkim a wedle kościoła miał grónt. A jechoł na jarmak do Cieszyna wczas rano. O trzeci już z kóniami. A jak przijechoł na kopiec ku kapli, a na tyn Baranowy Mostek, że naroz im tako bioło baba w przikopie sie postawiła a szła pomału. „— Jo śmignył po kóniach, a to też leciało. Do kopca pomalutku, baba idzie zarowno z nami. Przijadymy ku Kościelcu, a tam idzie droga na Kamiónke. Tam sie obróciła. Jo strugnył po kóniach a jechołech ku Cieszynu. A jak my przijechali, była rzecz, że tam umrziała jakosi baba pod Kamiónkom”. Że to był niby taki znak.

Cierlicko. „Zwrot” 1983, nr 8: 54.

Również konkretyzację i antropomorfizację śmierci można uznać za efekt tendencji do kategoryzacji, do kognitywnego budowania *kosmosu*. Pozwala bowiem na przynajmniej częściowe uprzedmiotowienie, oswojenie zjawiska, które z natury rzeczy wymyka się wszelkim taksonomiom. Biała postać niewątpliwie jest nie z tego świata, skoro cechuje ją amorficzność polegająca na tym, że niejako na oczach może zmieniać swą wielkość. Owa postać zapowiada nadejście zgonu bądź to w miejscu, w którym się pojawiła, bądź też w otoczeniu osoby, której pozwoliła się zobaczyć. Kontakt rozumiany jako metonimiczna przyległość białej postaci do określonego miejsca lub do osoby, w której pobliżu się pojawiła, przekłada się na zgon, który w danym miejscu lub też w otoczeniu oglądającej ją osoby nastąpi.

Choć kompozycja wszystkich trzech tekstów przekonuje o kierunku prowadzącym od przyczyny do następstwa i od zapowiadającego znaku do zapowiedzianego zdarzenia, kierunek interpretowania zjawisk przez człowieka bywa z reguły odwrotny. Nierzadko dopiero w obliczu zaszłych zdarzeń — czyli niejako *post factum* — człowiek retrospekcyjnie poszukuje (przypuszczalnie także na wyrost) w swej pamięci niezbitych „znaków”, owe zdarzenia zapowiadających, a tym samym utwierdza się w przekonaniu, że rzeczywistość, w której się porusza, jest uporządkowanym *kosmosem*, w którym brak zaskakujących, nieoczekiwanych zjawisk. Jeśli w magicznym porządku rzeczy do wróżenia nadaje się w gruncie rzeczy wszystko, to również w przeszłości odtworzonej z pamięci zawsze udaje się „odkryć” jakiś znak stanowiący zapowiedź obecnego zdarzenia. Kompozycja narracji, w których pojawiają się podobne znaki, ów wsteczny kierunek interpretacji w przeważającej mierze wypadków przemilcza, przekonując odbiorcę, że dla człowieka otwartego na „znaki świata” rzeczywistość jest przewidywalna w tym sensie, że potencjalnie o wszystkim, co się wydarzy, może dowiedzieć się wcześniej.

Ło czarnoksiężnika

Do jednego gazdy na Sałajce przyszedł roz jakisikej chłop. Gazda siedział prowie na strugacej stolicy i strugół szyńdzioly. Tyn chłop go pytał ło jedno wajco łod czarnej kury. Gazda mu prawił, żeby na chwile poczkoł, że mu do, jyny aż przidzie baba, bo ji nie było w chałupie. Ale gaździnej długo nie było, tóż tyn chłop zaś do pytania. Ale gazda nie doł, że ni mo czasu. Chłop sie naroz podziwoł na niebo i prawi: Beje padać, beje padać! Nie fulej — prawi gazda — dyć je jasno! Chłop zaś zaczoł pytać ło wajco łod czarnej kury, że sie już musi śpiychać. Gazda sie rozgniywoł i prawi chłopu: Jak sie musisz

śpiychać, tak już idź! I tyn chłop poszeł. Za chwile sie strasznie zamroczyło, zagrzmiało i przyszły krupy. Ty krupy zbiły całóm urodym, ale jyny na polu tego gazdy. Na drugi zogóny padoł jyny deszcz. Teraz gazda poznoł, co to był za chłop. Że to był czarnoksiyźnik i że to lón ty krupy na jego pole ścióngnól.

Łomna Dolna-Kamienity, ONDRUSZ 1963: 77—78.

Podstawą zemsty czarnoksiężnika na gospodarzu jest mowa magiczna. Słowa, które w uszach gospodarza brzmią jako nieprawdopodobna zapowiedź przyszłego stanu pogody, są w istocie siłą ów stan urzeczywistniająca, i to w katastroficznym rozmiarze. Gospodarz zignorował prośbę czarnoksiężnika o jajo czarnej kury. Dopuszczał się tym samym pewnego przewinienia, które w magicznym porządku rzeczy zawsze powraca do swego sprawcy. Należy się domyślać, że jajo czarnej kury miało czarnoksiężnikowi służyć do praktyk magicznych. Gdyby zastanowić się nad możliwym znaczeniem owego akcesorium w czarnoksiężskich praktykach, należałoby zacząć od stwierdzenia, że jako zarodek przyszłego życia, jajo odznacza się najwyższym natężeniem siły witalnej (TOPOROW 1975b: 175—176; por. KOWALSKI 1998: 174—175). Na zasadzie relacji metaforyczno-metonymicznej może być więc niejako zarodkiem czy załącznikiem przyszłego „zła”, równoznaczne go z amorficzną czernią kury, od której pochodzi.

Ludzie wierzili w czarownice

Kiedysi ludzie wierzili w czarownice, że óny poradzóm uczarować krowóm. Tako krowa, kierej czarownica uczarowała, nie dała strzympeczka mlyka. Czarownica nie musiała mieć krowy, a dojić — dojiła. Powiesiła jyny dzichte na hoku sznórkami na dół, a potym za ty sznórki pocióngąła, pocióngąła, a do szkopka leciało mlyko. Mama moja, jagech była dzieckym, też o tych czarownicach opowiadali, ale już mi to z głowy wszystko wyleciało. Joch tam w czarownice nigdy nie wierziła ani nie wierzym. Jak gospodynie nie dały krowóm, co sie im patrzy, a krowy potym mlyko straciły, to wine zwałały na czarownice, że to óny krowóm mlyko odcióngąły. Tacy ludzie, kierzi w czarownice nie wierzili, mówili dycki: Dobro czarowniczka, jak do krowie do szafliczka. Albo jeszcze mówili tak: Jak nie dosz miyndzy rogi, to nie sióngej miyndzy nogi. Krowa swoji potrzebuje. Dosz — poznosz, a nie dosz — też poznosz!

Darków. „Zwrot” 1954, nr 6: 8.

Ło czarowaniu

W Jasiyniu jeden pacholek szeł paść kónie na Swynty Jón przed wschodým słónica. Kónie łuwiónzoł i legnół se ku nim. Tu widzi sagóm babym, co góniła po miedzy i smykała za se bóm porwóz. Mówiła przy tym: — Zbiyróm požitek, ale ni wszystek! Tyn pacholek to widzi, tóz zebroł łuzdym łód kóni, też chodzi po miedzy, smyko tóm łuzdym za se bóm i mówi: — Zbiyróm požitek, ale ni wszystek! Jak prziszeł z kóniami du dómu i zawiesił łuzdym na klin, to z łuzdy ciykło mlyko. Co potym tyn pacholek zrobił, tego już nie wiy.

Milików. ONDRUSZ 1963: 78.

Dzichta to w gwarze cieszyńskiej *plachta*, czyli określenie kwadratowej chusty o boku mniej więcej 2 metrów ze sznurkiem (z paskiem) przymocowanym — najczęściej przszytym — do każdego jej rogu. *Dzichta* służy do przenoszenia siana: siano ułożone na chuście wiązuje się paskiem na krzyż, zakłada na plecy i przenosi. Odrobina wyobraźni pozwala dostrzec podobieństwo między *dzichtą* zawieszoną na haku i wymieniem krowy. To pierwsze jest zbiornikiem na siano, to drugie — na mleko. Cztery zwisające z *dzichty* sznurki to cztery sutki krowy. Jeśli *dzichta* znalazła się wcześniej w kontakcie z polem sąsiada, a za jego pośrednictwem z krową, która zjada trawę z owego pola, to „dojenie” *dzichty* — zgodnie z prawem podobieństwa — przełoży się na dojenie krowy sąsiada, a efektem będzie mleko spływające do wiadra ze sznurków.

Ten sam mechanizm jest podstawą mrożącego krew w żyłach eksperymentu, który przeprowadza bohater drugiego opowiadania. Pewien parobek na św. Jana przed wschodem słońca (w granicznym okresie w skali roku oraz w skali doby) zbiera rosę na miedzy (w miejsku granicznym) w ten sposób, że ciągnie za sobą po ziemi uzdę, część końskiej uprzęży. Wypowiada te same słowa magiczne, które zasłyszał od czarownicy: „Zbiyróm požitek, ale ni wszystek!”. Słowa zamieniły się w rzeczywistość, bo gdy pacholek w domu zawiesił uzdę na klinie, ciekło z niej mleko.

Żaba też może uczarować

Opowiadała niejako Lubojacko z Piosecznej, że roz robiła masło i co go ni mógła, to go ni mógła zrobić. Całe dopołudnia kłóciła i kłóciła, a masła jak nie było, tak nie było. Dziwne ji to było, bo dycki przeca masło zrobiła roz-dwa. Była isto, że ji kierysi musioł uczarować. I uczarował. Była to żaba. Tako ogromnucno ropucha z ocasym. Lubojacko mówiła, że jak była

staro, to jeszcze nigdy takigo ropuszyska nie widziała. Siedziała ta ropucha pod kuchynnym oknem w z ogrodzie i fõrt sie dziwała na okno. I isto Lubojacki uczarowała, że ni mógła zrobić tego masła. W polednie jóm tam chłopcy pod tym oknem uwiadzieli. Lubojacko potym powiedziała, że to isto czarownica sie w te ropuche przemiyniła. Toch słyszała od bob na szkubaczkach.

Karwina-Darków. ONDRUSZ 1963: 79.

W magicznym porządku rzeczy sukces lub porażka nigdy nie są wynikiem zwykłego zbiegu okoliczności. Intensywne poszukiwania i interpretacje zawsze prowadzą do natychmiastowego i bezbłędneho zidentyfikowania odpowiednich przyczyn. A niezwykle poręcznym, uniwersalnym „wytłumaczeniem” wszystkiego, co wymaga wytłumaczenia, są czary. Pewna kobieta z Piosecznej, która nie może zrobić masła, upatruje w nich przyczyny swego niepowodzenia. W końcu znajduje namacalny dowód na swe przekonanie. W ogrodzie bowiem siedzi duża ropucha z ogonem, co jednoznacznie wskazuje na jej akategorialny, amorficzny, demoniczny charakter. Atypowy wygląd ropuchy każe przypuszczać, że chodzi o postać, w którą wcieliła się czarownica. Ropucha patrzy, wskutek czego ustanawia kontakt (styczność) między własną świadomością i obiektem patrzenia, na który złe intencje szybko się przenoszą, powodując szkodę.

O czarownicy (1)

Roz sie mi ocieliła krowa. Dojila krwióm. Tõż mi poradziła staro Tõmiczkula, aż nazbiyróm turanka, taki zieliny. To je taki strõmeczek, mo taki kucianeczki, a rośnie to na kamiyrńcach. Tym turankym ech miała krowe okadzić. Trzi razych jóm okadziła i krowa przisziła do siebie. Miała tak wymie nabrniiane, nabite, a sama krew jynty tego było. Jak ech krowe okadziła, tak sie krew straciła. A ta myrcha, ta czarownica, przisziła na drugi dziyń do mie i prawi: — Coście chcieli pó mie? A jo ji prawiym: — Mietlóm cie wyrzazać, chacharze! I óna sie zaroz straciła. I tõżech potym dycki miała tyn turanek nazbiyrany i nasuszõny. Jak sie zaroz po ocielyniu krowe tym turankym okadziło, to już czarownica ni miała ku ni przistympu. W Karwinej na Sowińcu rośło tego turanka grõmade, na kamiyrńcu, ale już to je hola-hola kiedy! A tõm krew, coch dojila, toch loła na rozpolõne cegliczki, a ta myrcha, ta czarownica, miała cały łep splynskiyrzõny. Nõ i poznałach jóm po tym splynskiyrzõnym łepie. I prawiłach se: — Nõ, widzisz, ty świ-

nio, jaki mosz teraz tyn pysk porypany! Nie spolygej na cudze, jyny se par swojigo!

Stonawa. „Zwrot” 1955, nr 5: 12.

O czarownicy (2)

Łu mojigo starzika sie krowóm jakosi popsulo mlyko. Nó ji starzik polecioł do wróža, że tam mlyko mo zepsute. Prawił se tyn wróż: — Jo wóm to powiym, tam jedna baba wóm szkodzi. Tóż cóż ji móm zrobić za to, że wóm to tam psuje? — Aby sie ji pyszczyko na zadek łobróciło! A wróż prawi: — Eech, tego jo wóm nie zrobiym. Ale jo wóm jóm tam jutro rano poszłym, a wy se tam ś nióm zróbcie porzóndek. Bedzie miała na lewym licu strup. Nó ji tu rano, ledwie sólńko wyszło, czy jeszcze nie wyszło, przidzie baba, na lewym licu strup miała, prawi se: — Na, gojniczku, cóż też bedziecie dzisio robić, też bych wóm szła coś pumóc. A lón prawi: — Aaa, ty potworo, toś ty to je, co mi tak tym krowóm psujesz! Łomoczol mietle w apor-tówce a jak babe młóci, tak młóci, a ta łucieko z kwiczałami do chałupy!

Nydek. „Zwrot” 1956, nr 7—8: 10—11.

Msta na czarownicy

W Piersnej był jedyn móndry chłop. Wszyscy go pozywali ku krowóm, jak sie im co stało. Roz też szła jakosi baba przez jego pole i coś zbiyrała. Ón sie ji tak dziwoł, dziwoł, aż naroz skoczył, wzión bróńiok, rozpolił go pod blachóm i proł kładziwym do proga. Jak go tak do połowice wbił, przileciała do niego ta baba i pytała go strasznie, aż przestanie. Ale ón bił i bił, aż tej babie oko wyskoczyło z głowy. Tak sie pomścił na czarownicy.

Marklowice Dolne. „Zwrot” 1953, nr 4: 9.

Krowę, która znajduje się w mocy czarownicy, właścicielka kadzi *turankiem*, w polszczyźnie literackiej nazywanym *przymiotnem* (*Erigeron* z rodziny astrowatych⁶). Apotropeiczną moc przymiotna potęguje apotropeiczna moc ognia. Dym, który dzięki indeksykalnemu związkowi z ogniem (przez styczność wynikającą z relacji przyczynowo-skutkowej), jest metonimicznym ogniem, oczyszcza krowę od złych mocy. Czarownica, odbierająca mleko krowie, jest z nią na podstawie prawa

⁶ *Przymiotno* to po niemiecku *Berufkraut* czy *Berufkräuter* od *berufen* („zamawiać”, „zaklinać”, „czarować”, dosłownie: „przywołać”), co można uznać za dowód na to, że owej rośliny używano wcześniej do czynienia czarów i do ich odczyniania.

styczności tożsama, wchodzi z nią w niezbywalny kontakt. Cokolwiek działałoby się z krową albo z jej mlekiem, czarownica odczuje to na własnej skórze. Często ów proces każe jej wrócić na „miejsce zbrodni”, co pozwala ją zidentyfikować. Jeżeli gospodyni odczynia czary w ten sposób, że polewa mlekiem (krwią) „zaczarowanej” krowy rozżarzone cegły, to zgodnie z prawem styczności — czyli niejako metonimicznie — parzy samą czarownicę. Czarownica przybywa. Mało tego, jej twarz usiana jest pęcherzami, co ewidentnie dowodzi, że właśnie ona odbierała krowie mleko. Wykonany zabieg nie tylko więc pozwolił skutecznie czarownicę odstręczyć, lecz również ją oznakować i rozpoznać.

W innym wypadku zabieg odczyniania czarów — dokonany przez wróża na podstawie tych samych praw magii — spowodował, że czarownica nie tylko przybyła do gospodarstwa, z którego czerpała korzyści, lecz ponadto na lewym policzku zrobiła jej się chrosta, po czym mogła zostać rozpoznana.

W jeszcze innym wypadku prawa magii przesadzające o tożsamości czarownicy z rolą, z której ściąga ona „użytek”, stają się środkiem dość okrutnej zemsty. Zbieranie w odpowiednim granicznym czasie (w noc świętojańska, podczas pełni, o północy) czegokolwiek z pola sąsiada, choćby tylko rosy, jest równoznaczne ze zbieraniem plonów z owego pola czy też z odbieraniem mleka krowie, która pasie się na danym polu. Ubocznym skutkiem podobnego działania jest niezbywalna łączność czarownicy z tymże polem, jak również ze wszystkim, co się z nim styka. Na zasadzie prawa styczności czarownica związana jest tym samym również z żelaznym kolcem, który jako część bron użyźnia opianowaną przez nią ziemię. A że działanie odnoszące się do jednej rzeczy wywołuje podobne efekty w innej rzeczy, związanej z nią na zasadzie kontaktu (przyległości), gospodarz, który rozżarzony kolec wbija w graniczny próg, powoduje, że czarownica traci oko.

O czarownicy (3)

Baba miała krowe, a dożyła tóm krowe krwióm. Ale czarownica dożyła słupianke mlykym. Tak ta gospodyń sie dowiedziała, kiero tej jeji krowie szkodzi, tóz szła i kupiła nowy bónclowy gornek⁷ za nierówne pinióndze. To sie musiało kupić za nierówne pinióndze, co kosztowało trzi albo piyńć grejcarów. Jak przisła du dóm, nabrała do tego nowego gorka, za przeboczynim, guwiyń, bo już tak powiyń, jak było, a dała to warzić na ostróm blache. Skipiało to i okropnie smerdziało,

⁷ Z produkcji *bónclowych* garnków (*bóncloków*, *póncloków*) słynęło dolnośląskie miasto Bunzlau, czyli Bolesławiec.

a te czarownice to strasznie polało po pysku, że przyleciała do tej baby i strasznie jóm pytała, aż tego nie robi. Ale baba porwała na nióm mietle i wygnała jóm od chałupy. I pumógło. Krowy dojiła mlykym, a ni krwióm. Ja, ja, teraz to ni ma, jako kiejsi. Teraz już kañsi ty straszoki poszły! [...] Nikiere baby łoły krwawe mlyko na rozpolónóm blache i dziubały do tego nożym albo siyrpym. A ta czarownica była potym po całym cieie ździubano. Rozmańcie sie ludzie brónili przed czarownicami!

Frysztat. „Zwrot” 1957, nr 5: 10.

Przytoczony wariant również pokazuje, że magiczne prawa sympatii (prawo styczności i prawo podobieństwa) są nie tylko niebezpiecznym narzędziem w ręku ludzi, którzy szkodzą i odbierają pożytek swym sąsiadom. Są jednocześnie środkiem zwalczania podobnych „szkodników”.

Ten sam mechanizm funkcjonuje w przypadku zwalczania czarownicy przez zaradną gospodynię, której ludzie (czyli: anonimowi uczestnicy transmisji tekstów folkloru, między innymi plotek i pogłosek) przynoszą wiadomość o tym, kto jest szkodnikiem odbierającym mleko jej krowie. Jak można przypuszczać, gospodyni kupuje garnek za nierówne pieniądze na podobieństwo „nierównej”, szubrawej czarownicy (co przekłada się na tożsamość garnka i czarownicy), a następnie gotuje w nim odchody (podobne do czarownicy pod względem wartości). Nie pozostaje to bez wpływu na czarownicę, która przychodzi prosić o zaniechanie tej przykrej dla niej czynności. Podobnie jak w przypadku lalki w *voodoo*, tożsamość między garnkiem i czarownicą ma zapewnienie nie tylko w podobieństwie, lecz również — przynajmniej pośrednio — w styczności. To właśnie czarownica, odbierając mleko, znajduje się w potajemnej łączności z gospodarstwem i używanymi w nim naczyniami, w których gospodyni mleko przechowuje i gotuje. Jak widać w następnym tekście, odczyniające zabiegi, które przekładają się na ukaranie czarownicy, można przeprowadzać z samym mlekiem, „kłując” je lub „parząc” — bo czarownica, ściągając je w tajemnicy, jest z nim tożsama.

Co rodzi, choć nie kwitnie

To mi opowiadali roz mama. Kiejsi na szkubaczkach zadowały se baby zagadki. A bezmala po zachodzie słońca nie śmi sie zagadek zadować. Nie wiym, czymu tak, ale że sie nie śmi. Nó i naroz zaburziło cosi na okno i spytało sie głośno: — Co rodzi, choć nie kwitnie? I baby zustały jak bez siebie. Ani

„me” żodno nie prawila. Aż małe dziecko, co leżało w kolybce, odpowiedziało: — Jałowiec! Nô i wszyscy byli uretowani. Bo gdyby nie odpowiedział żodyn, toby wszystkich spotkało zaroz jakisi nieszczęńsci. A tak, że to małe dziecko odpowiedziało, nie stało sie żodnymu nic. To mi opowiadali mama. Ale czymu po zachodzie słońca nie śmi sie opowiadać zagadek, tego nie wiym.

Karwina-Darków. ONDRUSZ 1963: 81.

Niestosowanie się do zasad działania uświęconych tradycją o mało nie spowodziło na kobiety skubiące razem pierze nieszczęścia. Przez nieuwagę przekroczyły one zakaz zadawania zagadek po zachodzie słońca. Brak odpowiedzi na zagadkę, który w okresie panowania światła (dziennego *kosmosu*) nie powoduje żadnych konsekwencji, w porze nocnej (rozumianej jako amorficzny *chaos*) może prowadzić do feralnych skutków. Kobiety ratuje przed nieszczęściem dziecko. Jego dostęp do nieoczywistej wiedzy, której brak innym, zapewnia mu niewinność, między innymi fakt, że nie jest ono jeszcze w pełni wpisane w taksonomie obowiązujące osobników dorosłych, choćby z tego względu, że nie wykazuje jeszcze cech charakterystycznych dla jednej lub drugiej płci. Porusza się tym samym na krawędzi *kosmosu*, co może przekładać się na fakt, że posiada wyjątkową wiedzę, czyli że „widzi” prawdę, której zwykli ludzie nie widzą.

Skarb na Babi Górze

Na Babi Górze, w lesie przy Kocobyndzu, jest tam źródło. Tam przy tym źródle miały być zakopane skarby. Kiery na ty skarby chciol wlyżć, to móg to zrobić jyny przez tyn czas, zakiyl sie w kościele śpiywały paszyje. Ale jak też tam prziszol nieskoro, tak tam musiol zastać aż do prziszłego roku. Taki tam przez tyn czas ani głodu nie czuł. Bo sie też tak trefiło, że tam kierysi zustoł. Dyć by tego ludzie nie powiadali.

Darków. „Zwrot” 1954, nr 7—8: 14.

Prawa magii ujawniają się również w dość powszechnym wątku o grocie zawierającej skarb, a otwierającej się raz w roku i pochłaniającej wszystkich, którzy — najczęściej ze względu na swą chciwość — nie potrafią w porę jej opuścić. Dostęp do skarbu ma człowiek w czasie granicznym, w którym porządek taksonomiczny ulega zawieszeniu. Człowiek może wówczas przenikać do sfer w zwykłych warunkach dlań niedostępnych. Cyklicznym zawieszeniem *kosmosu* w skali roku jest niewątpliwie umęczenie Chrystusa, któremu według

ewangelistów towarzyszyło pograżenie świata w ciemności, otwieranie się grobów, trzęsienie ziemi (Mt 27, 51—53; Łk 23, 44). Corocznie owo zdarzenie odtwarzane jest w Wielki Piątek czy też w Niedzielę Palmową (wcześniej również w innych dniach Wielkiego Tygodnia) w postaci pasji. Jeżeli podobne przekłada się na podobne, to pograżenie świata w chaosie przekłada się na zawieszenie granicy między sakralnymi podziemiami — miejscem przechowywania skarbów — a profanicznym światem ludzi. Wykonywaną pasję, która przywołuje mękę Pańską i jest z tego względu równoznaczna z zawieszeniem porządku świata, można tu uważać za przypadek mowy magicznej, „materializującej” (powołującej do istnienia) własne treści. Pasja wpływa na rzeczywistość jedynie okresowo, w czasie swego trwania. Kiedy ustaje, świat powraca do swego zwykłego stanu: podziemia się zamykają, a wraz z nimi znika skarb.

Jak szli kowole wykopać mónsztrancyje

To tu był w Łómnej jedyn kowol i drugi kowol. A tymu jednemu kowolowi sie śniło, że u tego Czyyrwiónego Smreczka je zakopano mónsztrancyja i kielich. Tóż prawi tyn kowol do swojigo towarzysza, że w Kwietnióm Niedzielym tam ku tym Czyyrwiónym Smreczkóm pujdóm. Tóż wziyni świyncónóm krejdym, świyncónóm wodym i poszli. Tóż kopali. Jak kopali, tak prziszeł tyn drugi kowol, a nie powiedział ani „Boże pumóz”, ani nic, jyny prawi: — A mie sie też śniło, że tu cosika wykopiy. — A dy sie ci to śniło — prawi tyn piyrshi kowol — tóż pójmy du dóm. I tóż z tym towarzyszim do tego dómu poszli. Ale jim to było jakisi dziwne, że tyn drugi kowol nie powiedział „Boże pumóz”. Nó i przidóm du dómu i prawióm se, że sie trzeba podziwać na tego drugigo kowola, czy co prziniós, czy ni. A tyn drugi kowol był w kościele. Tak to był Zły, tyn macher, co prziszeł ku Czyyrwiónym Smreczkóm. Dyby byli tyn kielich i mónsztrancyje wykopali, to mieli z tym nie isć przez żodnóm wodym, jyny prosto do kościoła.

Mosty koło Jabłonkowa. „Zwrot” 1954, nr 12: 14.

Pokazujący się we śnie obraz to znak reprezentujący określoną treść w świecie zewnętrznym. W magicznym porządku rzeczy desygnat znaku ma nie tylko wymiar epistemologiczny (poznawczy), lecz również ontologiczny (realny). Nieprzychylny człowiekowi *sacrum* — można zwalczyć tylko dzięki pomocy przychylnego *sacrum*+. Mocą praw magii pomoc *sacrum* może zostać w każdej chwili „wymuszona”. Jak już stwierdzono, święcona woda i kreda wchodzą dzięki ak-

towi święcenia w styczność ze znakiem krzyża; znak krzyża, zgodnie z zasadą podobieństwa, jest tożsamy z krzyżem, na którym umarł Chrystus; krzyż zaś, na zasadzie kontaktu, tożsamy jest z Chrystusem, z którego mocy zawsze można skorzystać, używając święconej wody i kredy.

Do kowala i jego czeladnika, którzy wykopują skarb, przychodzi diabeł w postaci znanego im drugiego kowala z tej samej wioski. Pierwszy kowal ustępuje mu i odchodzi do domu, gdy słyszy, że drugi kowal również miał sen o zakopanej w tym miejscu monstrancji i kielichu. Po powrocie zauważają, że drugi kowal, którego mieli wcześniej spotkać, nie mógł być tym, za kogo się podawał, bo „prawdziwy” kowal był w tym czasie w kościele. Obaj uświadomili sobie, że wyprowadził ich w pole diabeł, którego zdradziło to, że nie wypowiedział pozdrowienia „Boże pumóż!”. W podobnej racjonalizacji da się rozpoznać przypadek mowy magicznej. Jeżeli słowo w magicznym porządku rzeczy jest tożsame z bytem, do którego się odnosi, diabeł musiał milczeć, ponieważ jako istota odtracona od Boga nie może wejść z nim w styczność. Mowa magiczna przejawia się tu jeszcze inaczej: diabeł nie jest nazywany po imieniu. Wymijająco jest określany jako *Zły* czy *macher* — przypuszczalnie po to, by w wyniku użycia jego właściwego imienia nie został przywołany.

Woda to amorficzność *par excellence* (czyli *chaos*). Kto chce bezpiecznie donieść wykopane skarby do domu, musi omijać wodę — miejsce będące nie tylko siedliskiem demonów, lecz również samego diabła.

Ło zaklyntych pinióndzach na Girowej

Łopowiadajóm starzi ludzie, że na Girowej w Kwietnióm Niedzielym suszóm sie pinióndze, kiere tam kiejsika w Djoblim Młynie zakopoł Łóndraszek. Roz w Palmowóm Niedzielym wybrały sie na Girowóm dwie dziywki z Mostów, aby chladać szczyńscio. Niedaleko Djobligo Młyna zatoczyły świyncónóm krejdóm łógrómnne koło. Siadły se potym w postrzodku tego koła i czekały. Naroz, jak w Jablónkowie zaczyły zwónić zwóny, hუსłyszaly pod zyiymióm jakisi głuchy brzynk i tu niedaleko nich, na małej kympce, wyskoczył ze zyiymie kotlik pełny dukatów. Dziywki skoczyły ku pinióndzóm i pełnymi górsćiami brały złocioki i strzybnioki do fortuchów. Naroz ta jedna mówi do tej drugi: — Haniczko, to sie już teraz isto wydómy! Ledwa to powiedziała, a tu dziyrg! Kotlik z dukatami zapod sie zaś głymboko pod zyiymie. Dziywki stoły wylynkane, fortuchi prózne, pinióndze nigdzi. Potym łosowiałe poszły pumału do

dómu. Same se zawiniły, bo ni miały przemówić ani słóweczka [...].

Piosek. ONDRUSZ 1963: 69—70.

Skarbu nie da się zdobyć w innym terminie niż w dniu, który w cyklicznym (kalendarzowym) porządku świata przewidziany jest do podejmowania podobnych przedsięwzięć, i w sakralnym momencie ogłaszającym — a zarazem przywoływanym — biciem dzwonów. Źródło informacji na temat praw odwieczne i bezwzględnie rządzących *kosmosem* stanowi tradycja, która podpowiada, co trzeba, kiedy i w jaki sposób robić, by odnieść sukces, a czego pod żadnym pozorem robić nie wolno. Bohaterki podania zapominają o jednym: dopóki skarb nie znajdzie się w bezpiecznym *orbis interior*, czyli w domu (czasem — prowizorycznie — w kole opisanym święconą kredą), nie wolno wypowiedzieć ani jednego słowa, choćby się działo nie wiadomo co. Łamiąc ową zasadę, dziewczyny utraciły skarb, który miały w zasięgu ręki.

O wyoranym skarbie

Mój tatek byli za wolorza. Mieli pachółka. Orali roz spółym. Naroz tatкови płóg wyskoczył, a nosza płóga strzeliła ich w brode. Ogrómnie zaklyni i hned taki brzinkot sie stoł. A jak jechali spatki, tak na skibie leżały dwa strzybne ryńszczoki, a w ziymi była tako dziura, jak po wielkim garcu. Ale skarbu nie było. Dyby nie byli zaklyni, to by isto wyorali garniec piniyndzy. To isto Óndrasz zakopoł ty pinióndze.

Marklowice Dolne. „Zwrot” 1953, nr 4: 10.

Narracja potwierdza sprawczą moc słów — również tych, które zostały wypowiedziane w zaistniałych okolicznościach pochopnie i nieodpowiedzialnie. Tak jak nie sposób unieważnić raz wypowiedzianego słowa, tak bezpowrotnie przepada wyorany skarb.

Ło soli na dziurawym gróniu

Na Dziurawym Gróniu łu Szolónego pasła kiejsika pastyrka krowy. Nó i miała przy krowach wołu, kiery chodzywoł na tyn gróniczek. Pastyrka szła roz za nim, co lón tam robi. I wi-działa, jako liże sól. Przyszła do chałupy i powiedziała gazdowi, że tam a tam wół naszeł sól. Gazda wziół pastyrkym, co by mu pokozala, kany to je. Jak tam przyszli w to miejsce, pa-styrka łukozala gazdowi, kany tyn wół lizoł sól. Jak mu tóm sól pokozala, to tyn gazda tóm pastyrkym przy tej soli zabił, aby nigdzi żodnymu nic nie mówiła, aby tego nie rozniysła, że

tam je sól. Sól sie ale wóli tego straciła. Przemiyńiła sie w kamiyń.

Milików. ONDRUSZ 1963: 52.

Pasterka zobaczyła sól jako pierwsza, co można by zinterpretować jako ustanowienie niezbywalnej łączności między pasterką i solą dzięki kontaktowi wzrokowemu (prawo styczności). Odtąd losy soli będą związane z losami pasterki. W chwili gdy pasterka nieoczekiwanie ginie z ręki chciwego gospodarza, przepada również sól, na którą natrafiła. Chciwiec i morderca w jednej osobie zostaje w ten sposób ukarany.

Zakończenie

Folklor rozumiany jako podstawowe i w miarę bezpośrednie ujawnienie obrazu świata zawsze ma pod pewnym względem systemowy charakter, pod innym zaś jawi się jako niesystemowy — choćby z tego powodu, że tworzy system otwarty, wielopłaszczyznowy, a siłą rzeczy — również sprzeczny wewnętrznie, choć podobne sprzeczności rzadko przybierają jawną postać, rzadko urastają do rangi problemu. Poszczególne płaszczyzny obrazu świata ujawniającego się w folklorze, które na planie obiektywizacji (refleksyjnego ujęcia) stałyby względem siebie w sprzeczności, na planie spontanicznego postrzegania (myślenia przedrefleksyjnego) uzupełniają się wzajemnie. W określonych wypadkach dochodzi do zderzenia niezbornych płaszczyzn obrazu świata, często jednak człowiek na planie potoczności w jednej sytuacji kieruje się jednym kryterium, w innej sytuacji obiera inne (por. BUŽEKOVÁ 2005; KAJFOSZ 2003). Elementy myślenia magicznego w ten sposób albo współlistnieją z elementami myślenia pomagicznego, albo pierwsze góruje nad drugim lub drugie nad pierwszym, w zależności od konkretnej sytuacji (BACHTIN 1975: 319). Dzięki logice sytuacyjnej człowiek na planie myślenia potocznego stosunkowo łatwo może unikać konfrontacji między magicznymi i niemagicznymi wykładnikami zjawisk, które często współlistnieją obok siebie, znajdując zastosowanie stosownie do potrzeby chwili.

Na tej samej zasadzie współlistnieje w ramach potocznego obrazu świata historyczna percepcja czasu (kategoria czasu linearnego) oraz kosmologiczna percepcja czasu (kategoria czasu cyklicznego, uprzed-

miotowiona w formie kalendarza): „Historyczne [linearne — J.K.] i kosmologiczne [cykliczne — J.K.] modele percepcji czasu są to właśnie modele abstrakcyjne, które w zasadzie mogą współistnieć w realnym doświadczeniu. [...] Wszystko to odnosi się zarówno do świadomości indywidualnej, jak i zbiorowej: w różnych typach osobowości i w różnych typach kultury do głosu może dochodzić ten lub inny rodzaj percepcji” (USPENSKIJ 1998: 37). Jeśli chodzi o kulturę ludową Europy, to przynajmniej od czasów średniowiecza można mówić o współistnieniu obydwu paradygmatów.

Nie tylko człowiek kultur archaicznych, lecz również dzisiejszy człowiek nie ma zdolności teoretycznego oglądu wszystkich sfer znaczeniowych własnych narracji i własnego działania, przynajmniej nie w każdej sytuacji; otoczony jest sferami znaczenia, które na co dzień nie podlegają jego refleksji (FAY 2002: 32—35). We współczesnym folklorze, którego bohaterowie mogą być na przykład kierowcami samochodów, nie brak bezpośrednich przejawów magii, które wcale nie są rozpoznawane jako jej przejawy. Gdyby posłużyć się legendą miejską, najpowszechniejszym gatunkiem współczesnego folkloru narracyjnego, to również w niej można odnaleźć zidentyfikowane przez dziewiętnastowiecznych antropologów prawa magii: *znikający autostopowicz* często jest duszą osoby, która uległa śmiertelnemu wypadkowi drogowemu i która za rok powraca na miejsce swej śmierci, czasem ratując kogoś innego przed podobnym wypadkiem. Bywa też, że autostopowicz „znika” w momencie, gdy wiozący go kierowca mija cmentarz, itp. (CZUBAŁA 1993: 36—47; JANEČEK 2006: 37—45). Nietrudno zidentyfikować tu prawo styczności, wiążące duszę z miejscem i czasem śmierci lub też z miejscem jej pochówku. Jeszcze innym przykładem może być współczesny wątek *trupiego zapachu* (CZUBAŁA 1993: 47—58), w którym da się zidentyfikować prawo styczności: samochód, w którym odnaleziono zwłoki, na zawsze pozostanie naznaczony owym kontaktem, co znaczy, że nie sposób pozbawić go zapachu rozkładającego się ciała, itp.

Nosiciele gatunków współczesnego folkloru nie są w stanie rozpoznawać w nich wszystkich przejawów magii — podobnie jak nie potrafili tego dokonać nosiciele dawniejszego folkloru. Otóż formy przedteoretycznego (przedrefleksyjnego) doświadczenia nie zostały wraz z odejściem pierwotnych form kultury magicznej zastąpione formami teoretycznego i refleksyjnego doświadczenia świata. Zostały nimi tylko **uzupełnione**. Nawet współczesny Europejczyk nie ma więc refleksyjnej świadomości wszystkich elementów własnego obrazu świata; nie zdoła w całości owego obrazu zobiektywizować. Jego wiedza teoretyczna (encyklopedyczna albo opisowa) to zawsze tylko wyspa w morzu

wiedzy przedteoretycznej (wiedzy niepodlegającej refleksji). Niemożliwe zatem, by jakikolwiek współczesny nosiciel określonego obrazu świata potrafił w pełni zidentyfikować jego elementy, między innymi dlatego, że są one zmienne, a wiele warstw znaczeniowych danego obrazu nie zawiera planu autointerpretacji. Przejawy myślenia magicznego rzadko zyskują jawną postać w tym znaczeniu, że nazywa się je magicznymi, bo człowiek nie zawsze dysponuje „kluczem” do ich identyfikacji. Magia rzadko osiąga postać teorii, którą można by wystawić na próbę argumentów. Rzadko urasta do postaci opisu, jaki na przełomie XIX i XX wieku zaprezentowali J.G. Frazer, M. Mauss, B. Malinowski czy E. Cassirer. Przymiotnik *magiczny* na planie potoczności nadal znaczy *tajemniczy* lub *nadprzyrodzony* i nic nie wskazuje na to, by sytuacja mogła w najbliższym czasie ulec zmianie.

Nie ulega wątpliwości, że myślenie magiczne we współczesnej świadomości potocznej, a w ślad za nią — we współczesnym folklorze i we współczesnej kulturze popularnej, nadal jest obecne. Charakterystycznym przejawem magii w dyskursie popularnych mediów jest na przykład określanie cech osobowości człowieka w zależności od znaku zodiaku, pod którym się urodził. Zakłada się, że ludzie urodzeni pod jednakową gwiazdą muszą mieć te same cechy osobowości — wszyscy bez wyjątku wchodzi z nią przecież w styczność. W psychologizujących artykułach popularnych pism (bynajmniej nie tylko tych, które inspirują się tematyką New Age) dominują pytania o magiczno-fatalistyczne uwarunkowania, którym podlega świadomość człowieka. Astrologia przyjmuje tu postać czegoś, co można by nazwać **poppsychologia**. Kwestia związku między osobowością i znakiem zodiaku nie jest więc potocznie postrzegana jako przypadek magii, lecz raczej jako przypadek psychologii, a więc nauki.

Tezy, jakoby w legendzie miejskiej — w prototypowym gatunku współczesnego folkloru — coraz mniej było zjawisk o charakterze magicznym czy „nadprzyrodzonym” (CZUBAŁA 1993: 33; SIMONIDES 1969: 245; por. JANEČEK 2006: 322–323), nie do końca są przekonujące. Nie można bowiem wyciągać pochopnych konkluzji z faktu, że na przykład do wątku o umarłym, który straszy w miejscu swej nienaturalnej śmierci, relatywnie rzadko docierają zbieracze legend miejskich. Ów fakt świadczyć może równie dobrze o tym, że w drodze klasycznych wywiadów folklorysty nie docierają do podobnych tekstów najwyraźniej dlatego, że charakteryzują się one innym typem obiegu niż klasyczna legenda miejska (JANEČEK 2006: 46). Do tekstu, którego świat przedstawiony za bardzo odbiega od powszechnie deklarowanego światopoglądu (i który z tego powodu raczej nie nadaje się do przekazania znajomemu na przystanku autobusowym), trudno dotrzeć

z uwagi na poufny charakter sytuacji nadawczo-odbiorczej, jakiej podobny tekst wymaga. Należy przypuszczać, iż wątki takie, jak *znak ostrzegający przed nieszczęściem, dom, w którym straszy*, czy wspomniany już *znikający autostopowicz*, nadal pojawiają się we współczesnym folklorze narracyjnym, jednakże tylko w postaci komunikatów poufnych, do których folklorysty mają zwykle utrudniony dostęp. Pośrednim dowodem na to mogą być rubryki czytelnicze czasopism poświęconych magii, gdzie można odnaleźć nieomal wszystkie obiegowe wątki. Jeśli wielka część współczesnego folkloru nie zna granic społecznych, owych granic nie znają również elementy magii we współczesnych potocznych narracjach i w kulturze popularnej jako takiej. Na planie potoczności myślenie magiczne może być zatem obecne wśród wszystkich warstw społecznych (por. NEUGEBAUER-WÖLK 2003: 316—347).

Jednocześnie trzeba przypomnieć, że podania czy legendy miejskiej nie należy utożsamiać z deklaracją światopoglądową, a już w żadnym wypadku ze światopoglądem, który miałby usystematyzowany, czyli bezsprzeczny, charakter. Elementy magii mogą pełnić funkcję pewnego wykładnika świata — jednego z wielu innych wykładników — jednak ich podstawową funkcją często bywa funkcja ludyczna czy funkcja estetyczna. Teksty folkloru — podobnie jak beletria czy film — często mają za zadanie nie tyle odpowiadać na pytanie, „jaki jest świat”, ile wywoływać w odbiorcy zdziwienie, zdumienie, przerażenie czy śmiech. W folklorze narracyjnym w zależności od konkretnej sytuacji nadawczo-odbiorczej funkcja estetyczna góruje nad funkcją poznawczą albo odwrotnie. To samo opowiadanie *o utopcu* w zależności od konkretnej sytuacji i od konkretnego stanu świadomości odbiorcy albo go przeraża, jeśli wierzy w istnienie utopców (bądź przynajmniej dopuszcza ich istnienie), albo wywołuje w nim śmiech mający źródło w zderzeniu jego wiedzy o świecie z wiedzą ludzi, którzy wierzyli — albo nadal wierzą bądź też zaczynają wierzyć — w ich istnienie. Ta sama historia w zależności od swego nadawcy i odbiorcy może wypełniać dwie różne funkcje poznawcze: informować o niebezpieczeństwach czyhających w świecie albo informować o niedoskonałości ludzkiego poznania, w którym jakąś rolę zawsze odgrywa fikcja i złudzenie.

Gdyby się skoncentrować na specyfice samego Śląska Cieszyńskiego, skąd pochodzą wszystkie prezentowane tu narracje, można by przyjąć, że od czasów reformacji myślenie magiczne nie miało „łatwego życia” na tym terenie ze względu na długo trwające tu spory i prześladowania wyznaniowe, które mogły — paradoksalnie — stymulować krytyczną świadomość, działając na niekorzyść myślenia

magicznego (KADŁUBIEC 1987: 44; por. KUBICA-HELLER 1996: 21). W Księstwie Cieszyńskim nie odnotowano na przykład wyroków śmierci za czarownictwo — inaczej niż na terenach, na których powszechność magicznego myślenia wśród oskarżycieli i oskarżonych pociągała za sobą tragiczną śmierć wielu ludzi¹. Prezentacja elementów czy reliktywów magicznego myślenia mieszkańców Śląska Cieszyńskiego, która przyjmowałaby formę hegelianistycznej (ewolucjonistycznej) opowieści o drodze człowieka od nieświadomości, ucieleśnionej w myśleniu magicznym, do świadomości, ucieleśnionej w pozytywistycznej racjonalności, nie do końca musi być słuszna. W okresie reformacji i kontrreformacji, który stwarzał specyficzny klimat dla argumentacji i światopoglądowych decyzji, codzienne życie mieszkańców okolic Cieszyna, Frysztatu, Bielska, Skoczowa, Jabłonkowa czy Wisły mogło być zdominowane myśleniem magicznym w mniejszej mierze niż pod koniec XIX wieku. Podobne rozumowanie nie będzie od rzeczy, jeśli przypomnieć przemyślane ataki niektórych przedstawicieli średniowiecznego duchowieństwa na przejawy myślenia magicznego, które w różnego rodzaju modyfikacjach trwają do dziś, pozostając na co dzień niezauważane.

Do ciekawych wyników prowadzi czytanie przytoczonych tekstów przez pryzmat krytycznej analizy dyskursu (DIJK VAN 2001: 32—33; por. DUSZAK, FAIRCLOUGH 2008; JÄGER 2004: 113—171; KELLER 2007: 26—39), w której świetle nasuwa się pytanie, kogo ujawniające się w tekstach przejawy magii stawiają w uprzywilejowanej pozycji. Wydaje się, że podstawowym czynnikiem, który rozstrzyga o autorytecie i wynikającej z niego możliwości dominacji, jest opozycja **stary** — **młody**. Przytoczone narracje pokazują, że o sukcesie i porażce rozstrzyga bardzo często zdolność działania zgodnie z „wypróbowanymi” regułami. Człowiek wychodził bez szwanku z egzystencjalnych zagrożeń wtedy, gdy stosował się do wskazówek osób starszych i doświadczonych, w czym można upatrywać określonej formy gerontokracji (LE GOFF 2007: 41). Owe wskazówki i związane z nimi wzorce działania przekazywano między innymi w postaci memoratów. Podanie — w sytuacjach, w których funkcjonuje jako wierzeniowe, czyli jako opowieść o pamiętanym autentycznym zdarzeniu — **legitymizuje samo siebie** (LYOTARD 1997: 71—72).

¹ Według źródeł historycznych największa liczba ofiar procesów czarownic w skali Śląska przypada na dawne Księstwo Nyskie, dziś podzielone polsko-czeską granicą państwową, w którym tylko około roku 1639 stracono za czary łącznie 242 osoby, w roku 1654 zaś spalono na stosie 102 osoby, w tym dwoje dzieci — ich ojcem miał być sam diabeł (HEPPE 1880: 38).

Przedstawiane w narracji działania i losy bohaterów dostarczają przecież wzorców działań, które jako jedyne prowadzą do sukcesu, stanowiąc jednocześnie przestrożę przed błędnymi działaniami, których konsekwencją jest porażka. Mówiąc inaczej: odchodzenie od archetypowych, ukształtowanych przez przodków i tradycję wzorów kończy się niepowodzeniem. Milcząca presupozycja autentycznych podań wierzeniowych sprowadza się zatem do stwierdzenia: kto słucha podań — kto stosuje się do mądrych rad osób z reguły starszych — oraz naśladuje oswajane w ten sposób i wypróbowane sposoby działania, zapewnia sobie pomyślność. Kto zaś lekceważy mądrość przodków przekazywaną przez starszych i nie stosuje się do niej, musi być przygotowany na przykre konsekwencje, jakie wynikają z naruszenia magicznych zasad rządzących światem. Między racjonalnością magiczną i nobilitacją tradycji (kolektywnie wypróbowanych wzorców zachowań) zachodzi zatem ścisła korelacja. Człowiek może radzić sobie z różnego rodzaju demonicznymi postaciami tylko dzięki znajomości wypróbowanych reguł działania i konsekwentnemu stosowaniu się do nich.

Gdyby na przykład gospodarze, którzy próbowali usunąć szwedzkie kopce ze swych posiadłości, co przypłacili życiem, stosowali się do zaleceń „strażników pamięci” (por. GRYGAR 2003: 135—159), z dziada pradziada wiedzących, co w takich czy innych sytuacjach **się robi**, i stosowali się do wskazówek zawartych w samych podaniach, wiedzieliby, że chodzi o mogiły szwedzkich żołnierzy, których nie można ruszać. Gdyby z kolei dziewczęta wyruszające w Niedzielę Palmową na Girową po skarb konsekwentnie stosowały się do kolektywnie wypróbowanych zasad działania, przekazywanych za pośrednictwem samych podań, być może odniosłyby sukces. Jeden drobny błąd, jeden ruch niezgodny z tym, co trzeba w takiej sytuacji robić, przesądza o porażce. Arbitrem jest — powtórzmy — strażnik pamięci, którego autorytet wynika z zasłyszanych i pamiętanych narracji (LYOTARD 1997: 72—73).

Bohaterce przytoczonego opowiadania dopiero rada starszych, doświadczonych ludzi pozwala wyzbyć się paraliżującego strachu i skorzystać z pomocy fajermóna:

Fajermón

Jedna z Darkowa robiła na szachcie. A jak szła w nocy ze szychty do chałupy, tak po nie przichodził fajermón. Było to taki, jagby ociypke słomy we wyrchu zapolił. Óna uciekała, co jyny mogła, bo sie tego boła, a czym barzy uciekała, tym barzy to leciało za nióm. Potym **ji prawili starzi ludzie**, aż sie

tego fajermóna nie boji, jyny aż mu za to świy cyni podziynkuje. I potym sie już tak nie boła.

Frysztat. „Zwrot” 1957, nr 5: 10.

Można w ten sposób potwierdzić tezę, że przejawy magii składają się na niekwestionowany autorytet przodka, a co za tym idzie — na niekwestionowany autorytet strażnika pamięci, któremu właśnie — nieobecny już — przodek przekazał swą wiedzę na temat właściwego przeprowadzania obrzędów, na temat czyhających w świecie niebezpieczeństw i sposobów zmagania się z nimi (por. LYOTARD 1997: 69, 72—73). O sukcesie rozstrzyga tu — powtórzmy — nie tyle inwencja jednostki, ile kolektywnie wypróbowane „scenariusze” zachowań (GUREVIČ 1978: 136), co między innymi oznacza, że świadomość **kolektywna dominuje tu nad świadomością indywidualną** (GUREVIČ 1978: 138): kto chce uniknąć ataku nocnicy, nie może w określonych miejscach (na miedzy czy polu) i w określonym okresie (od zmroku do świtu) gwizdać; kto chce uniknąć nieszczęścia, nie może podczas wicherzy wigilijnej odchodzić od stołu, itp. W magicznym porządku rzeczy nie ma miejsca na pytania — zwłaszcza dlatego, że w ramach porządku znaczeniowego, w którym z góry wiadomo, jakie skutki przynoszą takie czy inne działania, pytania okazują się zbędne.

Przedstawionych tu konkluzji na temat tekstów, odznaczających się motywacją magiczną, oczywiście, nie można łączyć z folklorem jako takim. Teksty bowiem, w których dominuje motywacja magiczna (magiczne prawa, którym podlega życie bohaterów), są tylko **wycinkiem tekstów folkloru** społeczności żyjącej w określonym miejscu i w określonym czasie. Można się pod tym względem odwołać do M. Bachtina, który zebrał wiele dowodów na to, że nawet folklor średniowiecza i renesansu nie może być w całości uważany za realizację magicznej wizji świata. Gatunkom średniowiecznego i renesansowego folkloru nie jest wszak obce podważanie panujących wówczas powszechnie wyobrażeń ani też podważanie odwiecznego porządku rzeczy, któremu przypisywano wzorce pozaziemskie (BACHTIN 1975: 71—72). Jak zauważa wspomniany autor, przedmiotem śmiechu, który przynajmniej potencjalnie daje możliwość określonego dystansu, stawało się w ludowej twórczości słownej okresu średniowiecza i renesansu niejeden raz samo fatum, będące kwintesencją magicznego myślenia. Parodiowano nierzadko cieszącą się skądinąd wielkim poważaniem i zainteresowaniem astrologię, jak również wizje prorocze (BACHTIN 1975: 185—187). Śmiech może być zatem wymierzony w ludzki strach, wspomagający w różnych sytuacjach historycznych dominację wszystkich, którzy potrafili z niego korzystać (BACHTIN 1975:

73—81). W ślad za Bachtinem można mówić o swoiście transgresywnym charakterze komizmu ludowego, co pozwala uniknąć niebezpiecznej jednostronności przy omawianiu problematyki magii w folklorze.

Gdyby przypatrzeć się pod tym kątem tekstom śląskocieszyńskiego folkloru od drugiej połowy XX wieku do dziś, trzeba przyznać, że choć można w odniesieniu do nich mówić o obecności magii, nie można mówić o jej dominacji. Jeśli odwołać się do narracji gawędziarza Józefa Jeżowicza (KADŁUBIEC 1973), da się w nich odnaleźć tylko niewiele bezpośrednich przejawów magicznego myślenia. To samo wypadnie stwierdzić na temat miejscowego górniczego humoru (KADŁUBIEC 1995). Mało tego — jednym ze źródeł miejscowego humoru jest „zderzanie się” magicznej wizji świata ze zjawiskami, które jej nie odpowiadają. Często sprowadza się to do historii o napędzaniu strachu osobom ze skłonnościami do ulegania przesadom i histerii — oczywiście, dla zabawy (KADŁUBIEC 1995: 102, 164—165, 234—235, 240—241). Na Śląsku Cieszyńskim zapisano też narracje, w których podważane są same praktyki magiczne, na przykład wątek Cyganki, która chełpi się zdolnością przepowiadania przyszłości, a nie wie o tym, że gospodarz za chwilę sprawi jej lanie (ONDRUSZ 1963: 106—107), albo nie potrafi przewidzieć, że za swe wróżbiarskie usługi nie otrzyma żadnej zapłaty (KADŁUBIEC 1995: 176—177).

Dla przykładu można przytoczyć następujące teksty ujawniające dystansowanie się narratorów do płaszczyzn tradycji zdominowanych przez myślenie magiczne:

Nocznica i ułan

Było to downo, za Austryje, eszczech był swobodny, eszczech ani nie robił na szachcie (a móm przerobióne szezasztyrycet). Tam, jak sie idzie spodnióm cestóm do Solce abo ze Solce do Stónawy, tam, w postrzodku tej cesty, był mostek przez krzipope, co idzie z Gajdocza. Na tym mostku straszyno. Tam sie ukazowało dycki taki światło zielóne, a ludzie rzóndzili, że to tam chodzi nocznica. Kiery uwidzioł to światło abo jyny słyszol opowiadać, miol strach. Tak ludzie za ćmoka dycki obchodzili daleko po pańskim polu. Nie szli po ceście, yny obeszli tam przez pański. Aż roz prijechoł jedyn ułan — ze Stónawy był — na orlap. I zaszoł se do Karwinej dać sie ogościć. Při tym se i kierómsi półke wypiył, że szeł dość wiesioły ku Stónawie. Idzie se i naroz widzi nocznice na ceście. Zustoł stoć a dziwo sie, jak ta nocznica, to światło, sie kiwie na boki. Nejprzód go strach objón i chcioł myknąć na pański pole. Ale

se to rozważył, że jest przeca ułan, żeby to było gańba sie nocznice boć. Wyciógnół szable z pochwy i idzie prociw tej nocznice. Nó i przidzie ku tymu mostku, co jest na tej krzipopie, a tu, sie dziwo, tu dziura w mostku zrobióno, a przez te dziure tyrczy tako żerdka, a na tej żerdce zwykło latarnia, zwykłe, zielóne szkła w ni. Zaroz se pomysłoł, że ta nocznica musi być pod tym mostkym skryto. Tak woło: „Wylazuj spod mostka!”. Żerdka z latarnióm przestała sie kiwać i było cicho. I ułan po drugi woło: „Wylazuj spod tego mostka!”. A zaś nic. Tak woło po trzeci: „Wylazujesz, ty hrómie, abo nie wylazujesz?!”. A tu zaś nic. Ułan sie rozgniywoł a prawi: „Poczkej bisago! Jo ci pómogym wyłyć!”. Szable w rynce i lezie pod mostek. Tu widzi chłopa: czympi i żerdke dzierży w gorści, cały skamiyniany! Ułan miał pazur, łap go za rzić i wyciógnół na wyrch. Położył go na mostek, do góry dupóm, a szablóm, plazym, go po dupie, a fest! I prawi: „Szak ty už wyńcej nie bydziesz po nocach straszyl ludzi tukej!”. Nó i od tego czasu tam už wyńcej nie straszyló, už ludzie mógli chodzić bez strachu ze Solce do Stónawy i ze Stónawy do Solce.

Stonawa. „Zwrot” 1951, nr 1: 8—9.

Zymbolka a wasermón

Przed osiyndziesiyńcima rokami była w Karwinej hebama Zymbolka. Tatulek opowiadali, jak ta hebama Zymbolka rozchyciła wasermóna niby. Óna roznoszala w koszyczku pociechy po całej Karwinej. Roz sie ji trefiło, że była na Szóstym wedle Górskiego Dwora a prziszli po nie do Solce ku Słóńyczce. Óna tego chłopa posłala naprzód a szła sama. Jak była wedle Starego Kościoła, była prawie północ, dwanost godzin biło. Pod kościołym tam przy ceście pod płotym byli pochowani obieszóni. Biła północ, a tam musiała iść. Tóż se mówiła, że nie idzie na żodne złe kónski, wziyna rużaniec i rzykała. I szła. Jak prziszła ku mostku, kaj sie Farski Potok do Krzipopy wlywoł (pod Gabryjelóm), tam była głymboczyna, jak ta woda spadowała, a od cesty kónsek trownicza. W tej głymboczynie, tam miół być wasermón, sie powiadało. Jak dochodziła ku tymu mostku, tak tam ogromnie cosi charczało. Strasznie sie zlynkla, że to isto tyn wasermón tam czako na nie, dyć sie to wszystko złożyło prawie o północy. Przeżegnała sie dwa razy, idzie, dziwo sie, nó i widziała: tam utopiec leży. Przeżegnała sie jeszcze roz, podziwo sie lepszy, a tam leży znajómy chłop, prawie sómsiod tego człowieka od Słóńyczki ze Solce.

Leżoł głowóm na dół nad samóm wodóm. Miesiόνczek pięknie świycił, tóż go poznała. Tóż miłego chłopa pocióngła za nogi i obudziła. Jak tyn uwidzioł, kaj leżoł, tóż ji ogrómnie dziynkowoł. Szoł kańsi z gościny, mioł troche pod myckóm (mioł słabóm głowe), zdrzymnół sie troche przy ceście i skuloł sie ku samej wodzie. Dyby go nie była łobudziła, byłby sie skuloł do wody i łutopił, i byłaby istota, że tam isto je wasermón.

Karwina. „Zwrot” 1953, nr 7 (44): 13.

Co strach ni może

Piyrso, to jest włośno, matka mojigo taty leżała w połogu. I było ji trzeba obiod warzić, a ni miała kónska szpyrki. Szpyrka była na górze. Kiejsi był zwyczaj, że baba w połogu, pokiyl nie szła na wywód, nie śmiała sie z izby ruszyć. Szpyrki było trzeba, tóż wziyna nóz i szła na górę. Jak była możne na drugim abo trzecim schódku, zlynkla sie, bo sie ji postawiło na oczy, jak tam jakosi baba stoi i kraje szpyrke. Spadła ze schodów, potrzaskała sie, a potym chorowała i chorowała, aż umrziała. Tata mieli wtedy piynć roków i zostali siyrotóm. Tak se to wziyni do głowy, że potym całe życi zwalczali ty gusła i uświádómiali ludzi, że to sóm wszystko bojki jynty, ludzki wymyski. Tym powiarkóm o położnicach też sie tata wyśmiywali: „Czy óna jest wtynczas złymu duchowi podległa, żeby sie ni mógła z izby ruszyć?”.

Karwina. „Zwrot” 1953, nr 7 (44): 13.

Należy ponownie zaznaczyć, że teksty będące przejawem myślenia magicznego są co prawda ważnym elementem folkloru narracyjnego, niemniej jednak **nie jego jedynym elementem**. Folklor — ani średniowieczny, ani współczesny — nie jest homogeniczną masą, w której przejawiałby się tylko jeden światopogląd zapewniający zgodność myślenia wszystkich ludzi we wszystkich sytuacjach (GUREVIČ 1978: 21). Ograniczanie obrazu świata utrwalonego w zapisanych na badanym terenie tekstach folkloru do samej magii byłoby zatem jego redukcją. Jak wykazano, obraz świata zawsze ma wielopłaszczyznowy charakter, co przekłada się między innymi na fakt, że w kulturze ludowej oprócz narracji, którą uznać można za bezpośredni wyraz (albo sediment) myślenia magicznego, pojawiają się narracje niebędące realizacjami owego myślenia.

Bibliografia

- AARNE A., 1910: *Verzeichnis der Märchentypen*. Helsinki.
- ADAMOWSKI J., 1999: *Kategoria przestrzeni w folklorze. Studium etnolingwistyczne*. Lublin.
- ANUSIEWICZ J., 1995: *Lingwistyka kulturowa*. Wrocław.
- ANUSIEWICZ J., 1999: *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku*. W: BARTMIŃSKI J., red.: *Językowy obraz świata*. Lublin.
- APEL K.O., 1959: *Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft*. In: *Sprache — Schlüssel zur Welt. Festschrift für Leo Weisgerber*. Düsseldorf.
- APEL K.O., 1991: *Transformation der Philosophie*. Bd. 1: *Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*. Frankfurt am Main.
- ARENDT H., 1998: *Myšlení a úvahy o morálce: přednáška*. „Reflexe” č. 19.
- ARENDT H., 2002: *Myślenie*. Przeł. H. BUCZYŃSKA-GAREWICZ. Warszawa.
- ASSMANN J., 2001: *Kultura a paměť*. Přel. M. POKORNÝ. Praha.
- BACHTIN M.M., 1975: *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Přel. J. KOLÁR. Praha.
- BALDWIN E., LONGHURST B., MCCracken S., OGBORN M., SMITH G., 2007: *Wstęp do kulturoznawstwa*. Przeł. M. KACZYŃSKI, J. ŁOZIŃSKI, T. ROSIŃSKI. Poznań.
- BARAŃSKI J., 2001: *Socjotechnika, między magią a analogią*. Kraków.
- BARTHES R., 2000: *Mitologie*. Przeł. A. DZIADEK. Warszawa.
- BARTMIŃSKI J., red., 1999: *Językowy obraz świata*. Lublin.
- BARTMIŃSKI J., 2005: *Pytania o przedmiot językoznawstwa. Pojęcia językowego obrazu świata i tekstu*. W: CZERMIŃSKA M., red.: *Polonistyka w przebudowie*. T. 1. Kraków.

- BARTMIŃSKI J., 2006: *Językowe podstawy obrazu świata*. Lublin.
- BARTMIŃSKI J., 2007: *Stereotypy mieszkają w języku*. *Studia etnolingwistyczne*. Lublin.
- BAUDRILLARD J., 2005: *Symulakry i symulacja*. Przeł. S. KRÓLAK. Warszawa.
- BENSE M., 1980: *Świat przez pryzmat znaku*. Przeł. J. GAREWICZ. Warszawa.
- BENVENISTE É., 1991: *Istota znaku językowego*. W: PELC J., KOJ L., red.: *Semiotyka dziś i wczoraj. Wybór tekstów*. Warszawa.
- BERGER P.L., LUCKMANN T., 1983: *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Przeł. J. NIŻNIK. Warszawa.
- BLUM-KULKA S., 2001: *Pragmatyka dyskursu*. W: DIJK T.A. VAN, red.: *Dyskurs jako struktura i proces*. Przeł. G. GROCHOWSKI. Warszawa.
- BOCHENSKI J.M., 1956: *Formale Logik*. Freiburg im Breisgau.
- BOGATYRIEW P.G., JAKOBSON R., 1973: *Folklor jako specyficzna forma twórczości*. „Literatura Ludowa” nr 3.
- BORGES J.L., 1999: *Nesmrtelnost*. Přel. K. UHLÍŘ. Praha. Wydanie w języku polskim: BORGES J.L., 2003: *Fikcje*. Przeł. A. SOBOL-JURCZYKOWSKI, S. ZEMBRUSKI. Warszawa.
- BREDNICH R.W., 1990: *Die Spinne in der Yucca-Palme. Sagenhafte Geschichten von heute*. München.
- BREDNICH R.W., 1996: *Die Ratte am Strohalm. Allerneuste sagenhafte Geschichten von heute*. München.
- BRUNO G., 2007: *Magie, pouta a dialog renesančního filozofa*. Přel. J. HLAVÁČEK, J. HAJNÝ. Praha.
- BRUNVAND J.H., 1981: *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends and Their Meanings*. New York—London.
- BRÜCKNER A., 1985: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa.
- BUCHOWSKI M., 1986: *Magia. Jej funkcje i struktura*. Poznań.
- BUCHOWSKI M., 1993: *Magia i rytuał*. Warszawa.
- BURSZTA W., 1986: *Język a kultura w myśli etnologicznej*. Wrocław.
- BURSZTA W.J., 1991: *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*. W: BARTMIŃSKI J., GRZEGORCZYKOWA R., red.: *Język a kultura*. T. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*. Wrocław.
- BURSZTA W.J., 1998: *Antropologia kultury*. Poznań.
- BUŽEKOVÁ T., 2005: *Interpretácia negatívnych událostí v sloveských poverových rozprávaniach z pohľadu kognitívnej antropológie*. V: POSPÍŠILOVÁ J., KREKVIČOVÁ E., red.: *Od pohádky k fámě*. Brno.
- BYSTROŃ J.S., 1980: *Tematy, które mi odradzano*. Warszawa.
- CASSIRER E., 1996: *Filosofie symbolických forem*. [Díl] 1: *Jazyk*. Přel. K. BERKA. Praha.
- CASSIRER E., 1998: *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*. Przeł. A. STANIEWSKA. Warszawa.
- CAWELT J.G., 1976: *Adventure, Mystery and Romance. Formula Stories as Art and Popular Culture*. Chicago.

- COCCHIARA G., 1971: *Dzieje folklorystyki w Europie*. Przeł. W. JEKIEL. Warszawa.
- COSERIU E., 1971: *Sprache, Strukturen und Funktionen. XII Aufsätze zur allgemeinen und romanischen Sprachwissenschaft*. Tübingen.
- CULLER J., 1993: *Saussure*. Přel. J. LAZAROVÁ. Bratislava.
- CZERMIŃSKA M. i in., red., 2005: *Polonistyka w przebudowie*. T. 1—2. Kraków.
- ČERNÝ J., 1996: *Dějiny lingvistiky*. Olomouc.
- CZUBALA D., 1993: *Współczesne legendy miejskie*. Katowice.
- CZUBALA D., 1996: *Nasze mity współczesne*. Katowice.
- CZUBALA D., 2005: *Wokół legendy miejskiej*. Bielsko-Biała.
- DAVIDSON D., 1998: *O samotné myšlenke pojmového schématu*. In: PEREGRIN J., red.: *Obrat k jazyku: druhé kolo*. Praha.
- DERRIDA J., 1993: *Texty k dekonstrukci*. Přel. M. PETŘÍČEK. Bratislava.
- DESCOMBES V., 1997: *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933—1978)*. Przeł. B. BANASIAK, K. MATUSZEWSKI. Warszawa.
- DIJK T.A. VAN, 2001: *Badania nad dyskursem*. W: DIJK T.A. VAN, red.: *Dyskurs jako struktura i proces*. Przeł. G. GROCHOWSKI. Warszawa.
- DOBOSZ A., 2002: *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*. Poznań.
- DUSZAK A., FAIRCLOUGH N., red., 2008: *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej*. Kraków.
- DÜLMEN R. VAN, 2002: *Historická antropologie*. Přel. J. BOČEK. Praha.
- ECO U., 1984: *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington.
- ECO U., 1994: *Lector in fabula. Współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*. Przeł. P. SALWA. Warszawa.
- ECO U., 2000: *Kant and the Platypus. Essays on Language and Cognition*. London.
- EISLER R., 1927: *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Erster Band: A—K. Berlin.
- ELIADE M., 1974: *Sacrum, mīt, historia*. Przeł. A. TATARKIEWICZ. Warszawa.
- ELIADE M., 1993: *Traktat o historii religii*. Przeł. J. WIERUSZ-KOWALSKI. Łódź.
- ELIADE M., 1994: *Posvátné a profánní*. Přel. F. KARFÍK. Praha.
- ELIADE M., 1995: *Dějiny náboženského myšlení*. [Díl] 1: *Od doby kamenné po eleuzínská mystéria*. Přel. K. DEJMALOVÁ i in. Praha.
- ELIADE M., 1998a: *Mīt wiecznego powrotu*. Przeł. K. KOCJAN. Warszawa.
- ELIADE M., 1998b: *Obrazy i symbole*. Przeł. M. RODAK, P. RODAK. Warszawa.
- ENGELKING A., 1991a: *Magiczna moc słowa w polskiej kulturze ludowej*. W: ANUSIEWICZ J., BARTMIŃSKI J., red.: *Język a kultura*. T. 1: *Podstawowe pojęcia i problemy*. Wrocław.
- ENGELKING A., 1991b: *Rytuały słowne w polskiej kulturze ludowej*. W: BARTMIŃSKI J., GRZEGORCZYKOWA R., red.: *Język a kultura*. T. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*. Wrocław.
- ENGELKING A., 2000: *Kłątwa — rzecz o ludowej magii słowa*. Wrocław.

- EVANS-PRITCHARD E.E., 2008: *Czary, wyrocznie i magia u Azande*. Przeł. S. SZYMAŃSKI. Warszawa.
- FAY B., 2002: *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*. Přel. J. OGROCKÁ. Praha.
- FIFE J., 1994: *Wykłady z gramatyki kognitywnej*. W: KARDELA H., red.: *Podstawy gramatyki kognitywnej*. Warszawa.
- FLEISCHER M., 1991: *Die polnische Diskurslandschaft. Über paradigmatische und relationale Kulturtypen*. V: GRZYBEK P., red.: *Cultural Semiotics: Facts and Facets*. Bochum.
- FLEISCHER M., 2000: *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*. W: DĄBROWSKA A., ANUSIEWICZ J., red.: *Język a kultura*. T. 13. Wrocław.
- FOUCAULT M., 1977: *Archeologia wiedzy*. Przeł. A. SIEMEK. Warszawa.
- FOUCAULT M., 2000: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Přel. M. MARCELLI, M. MARCELLIOVÁ. Bratislava.
- FRANK M., 2000: *Co je neostrukturalismus?* Přel. M. PETŘÍČEK. Praha.
- FRAZER J.G., 1994: *Zlatá ratolest*. Přel. E. HEROLD. Praha.
- FREUD S., 1997: *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*. Przeł. M. POREBA i R. RESZKE. Warszawa.
- FULKA J., 2004: *Zmeškané setkání. Denis Diderot a myšlení 20. Století*. Praha.
- GADAMER H.-G., 1977: *Wieweit schreibt Sprache das Denken vor?* In: GADAMER H.-G.: *Kleinere Schriften IV*. Tübingen.
- GADAMER H.-G., 1994: *Problém dějinného vědomí*. Přel. J. NĚMEC, J. SOKOL. Praha.
- GADAMER H.-G., 1999: *Člověk a řeč*. Přel. J. SOKOL, J. ČAPEK. Praha.
- GAJDZICA J., 1968: *Dłó pamięci narodu ludzkiego*. W: KUCIANKA J., red.: *Śląscy pisarze ludowi (1800—1914). Antologia poezji i prozy*. Wrocław—Warszawa—Kraków.
- GENNEP A. VAN, 1997: *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*. Přel. H. BEGUIVINOVÁ. Praha.
- GIPPER H., 1978: *Lehrgebiet Sprache*. In: *Sprachwissenschaftliche Grundbegriffe und Forschungsrichtungen. Orientierungshilfen für Lehrende und Lernende*. München.
- GIZA A., 1991: *Życie jako opowieść*. Wrocław.
- GŁOWIŃSKI M., OKOPIEŃ-SŁAWIŃSKA A., SŁAWIŃSKI J., 1986: *Zarys teorii literatury*. Warszawa.
- GRYGAR J., 2003: *Strážci paměti. Autobiografické vyprávění a normativní aspekty kultury ve Stonavě na Těšínsku*. „Český lid” roč. 90, č. 2.
- GRZEGORCZYKOWA R., 1999: *Pojęcie językowego obrazu świata*. W: BARTMIŃSKI J., red.: *Językowy obraz świata*. Lublin.
- GUIRAUD P., 1974: *Semiologia*. Przeł. S. CICHOWICZ. Warszawa.
- GUIRAUD P., 1976: *Semantyka*. Przeł. S. CICHOWICZ. Warszawa.
- GUREVIČ A.J., 1978: *Kategorie středověké kultury*. Přel. J. KOLÁR. Praha.

- GUREVIČ A.J., 1996: *Nebe, peklo, svět. Cesty k lidové kultuře středověku*. Přel. J. KOLÁR. Praha.
- HALBWACHS M., 1969: *Společné ramy paměti*. Přel. M. KRÓL. Warszawa.
- HEIDEGGER M., 1977: *Budować, mieszkać, myśleć*. Přel. K. MICHALSKI. Warszawa.
- HEIDEGGER M., 1979: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen.
- HEIDEGGER M., 1996: *Bytí a čas*. Přel. I. CHVATÍK. Praha.
- HEINTEL E., 1991: *Einführung in die Sprachphilosophie*. Darmstadt.
- HELBIG-MISCHEWSKI B., 2000: *Językowo-kulturowy obraz świata w polskim i niemieckim współczesnym dyskursie kaznodziejskim. Analiza porównawcza*. W: DĄBROWSKA A., ANUSIEWICZ J., red.: *Język a kultura*. T. 13. Wrocław.
- HEPPE H., 1880: *Soldan's Geschichte der Hexenprozesse*. Bd. 2. Stuttgart.
- HERSKOVITS M.J., 1959: *Art and Value*. In: REDFIELD R., HERSKOVITS M.J., EKHOLM G.F., eds.: *Aspects of Primitive Art*. New York.
- HJELMSLEV L., 1971: *Jazyk*. Přel. M. DOKULIL. Praha.
- HOLÓWKA T., 1986: *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*. Warszawa.
- HOWARTH D., 2008: *Dyskurs*. Přel. A. GAŚSIOR-NIEMIEC. Warszawa.
- HUŠEK V., 2003: *Symbol ve filosofii Paula Ricoeura*. Svitavy.
- HUSSERL E., 1922: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Bd. 1. Halle.
- HUSSERL E., 1952: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Bd. 2. Haag.
- HUSSERL E., 1996: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Přel. O. KUBA. Praha.
- JACOBI J., 1996: *Psychologia C.G. Junga*. Přel. S. ŁYPACEWICZ. Warszawa.
- JÄGER S., 2004: *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Münster.
- JAKOBSON R., 1989: *Poetyka w świetle językoznawstwa*. W: MAYENOWA M.R., red.: *W poszukiwaniu istoty języka 2. Wybór pism*. Warszawa.
- JANEČEK P., 2006: *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v České republice*. Praha.
- JANKOWSKA-MARCOL K., 2001: *Religijność ludowa a obraz świata (na przykładzie Wisły i Trójwsi Beskidzkiej)*. „Literatura Ludowa” nr 4—5 (45).
- KADŁUBIEC K.D., 1973: *Gawędziarz cieszyński Józef Jeżowicz*. Ostrava.
- KADŁUBIEC D., 1986: *Z biegiem Olzy. (Cieszyńskie piosenki ludowe)*. Opole.
- KADŁUBIEC K.D., 1987: *Uwarunkowania cieszyńskiej kultury ludowej*. Czeski Cieszyn.
- KADŁUBIEC D., 1995: *Górnictwo śmiech*. Wrocław.
- KADŁUBIEC D., 1999: *Między memoratem a fabulatem*. W: SMOLIŃSKA T., red.: *Folklorystyczne i antropologiczne opisanie świata*. Opole.

- KAJFOSZ J., 2001: *Językowy obraz świata w etnokulturze Śląska Cieszyńskiego*. Czeski Cieszyn.
- KAJFOSZ J., 2003: *O relacyjnym i wielopłaszczyznowym charakterze obrazu świata*. „Literatura Ludowa” nr 4—5 (47).
- KAJFOSZ J., 2004: *O relacyjnym charakterze tożsamości na przykładzie śląsko-cieszyńskiego folkloru*. W: RAČLAVSKÁ J., WIECZOREK A., red.: *Studia slavica VIII — Slovanské studie VIII*. Opole.
- KAJFOSZ J., 2005: *Kultura magiczna w folklorze narracyjnym (na przykładzie Wisły)*. „Literatura Ludowa” nr 6 (49).
- KAJFOSZ J., 2006: *Pranostika jako relikw magického obrazu světa*. „Kuděj” č. 2.
- KALAGA W., 2001: *Mgławice dyskursu. Podmiot, tekst, interpretacja*. Kraków.
- KALISZ R., 1994: *Teoretyczne podstawy językoznawstwa kognitywnego*. W: KARDELA H., red.: *Podstawy gramatyki kognitywnej*. Warszawa.
- KARDELA H., 1999: *Ogdena i Richardsa trójkąt uzupełniony, czyli co bada gramatyka kognitywna*. W: BARTMIŃSKI J., red.: *Językowy obraz świata*. Lublin.
- KEIL G., 1995: *Język*. W: MARTENS E., SCHNÄDELBACH H., red.: *Filozofia. Podstawowe pytania*. Przeł. K. KRZEMIENIOWA. Warszawa.
- KELLER R., 2007: *Diskursforschung. Eine einföhrung für SozialwissenschaftlerInnen*. Wiesbaden.
- KIECKHEFER R., 2001: *Magia w średniowieczu*. Przeł. I. KANIA. Kraków.
- KOŁAKOWSKI L., 1991: *O wypowiedzaniu niewypowiedalnego: język i sacrum*. W: BARTMIŃSKI J., GRZEGORCZYKOWA R., red.: *Język a kultura*. T. 4: *Funkcje języka i wypowiedzi*. Wrocław.
- KORZYK K., 1999: *O definicjach analitycznych w grotesce Stefana Themersona*. W: BARTMIŃSKI J., red.: *Językowy obraz świata*. Lublin.
- KOWALSKI A.P., 1999: *Symbol w kulturze archaicznej*. Poznań.
- KOWALSKI P., 1990: *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*. Wrocław.
- KOWALSKI P., 1998: *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Warszawa—Wrocław.
- KOWALSKI P., 2000a: *„Theatrum świata wszystkiego i poćciwy gospodarz”. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*. Kraków.
- KOWALSKI P., 2000b: *Zwierzczeńkoupioiry, wampiry i inne bestie. Krwiożercze potwory i erozja symbolicznej interpretacji*. Kraków.
- KOWALSKI P., 2006: *Encyklopedia i palimpsest*. W: KOWALSKI P., LIBERA, Z., red.: *Poszukiwanie sensów. Lekcja z czytania kultury*. Kraków.
- KRAPIEC M.A., 1985: *Język i świat realny*. Lublin.
- KRATOCHVÍL Z., 1996: *Mýtus, filosofie, věda I, II*. Praha.
- KRAWCZYK-WASILEWSKA V., 1986: *Współczesna wiedza o folklorze*. Warszawa.
- KRONENFELD D.B., ARMSTRONG J.D., WILMOTH S., 1993: *Badanie struktury wewnętrznej kategorii językowych z punktu widzenia semantyki ekstensjonalnej*. W: BUCHOWSKI M., red.: *Amerykańska antropologia kognitywna*. Warszawa.

- KRZESZOWSKI T.P., 1988: *Przedmowa*. W: LAKOFF G., JOHNSON M.: *Metafory w naszym życiu*. Warszawa.
- KRZESZOWSKI T.P., 1994: *Konotacja i denotacja*. W: KARDELA H., red.: *Podstawy gramatyki kognitywnej*. Warszawa.
- KRZYŻANOWSKI J., 1962: *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. T. 1. Wrocław.
- KRZYŻANOWSKI J., red., 1965: *Słownik folkloru polskiego*. Warszawa.
- KRZYŻANOWSKI J., 1980a: *Szkice folklorystyczne*. T. 2. Kraków.
- KRZYŻANOWSKI J., 1980b: *Szkice folklorystyczne*. T. 3. Kraków.
- KUBICA-HELLER G., 1996: *Luteranie na Śląsku Cieszyńskim. Studium historyczno-socjologiczne*. Bielsko-Biała.
- KUBIŃSKI W., KALISZ R., MODRZEJEWSKA E., red., 1998: *Językoznawstwo kognitywne. Wybór tekstów*. Gdańsk.
- KUBIŃSKI W., STANULEWICZ D., red., 2001: *Językoznawstwo kognitywne II*. Gdańsk.
- KURKOWSKA H., SKORUPKA S., 1959: *Stylistyka polska. Zarys*. Warszawa.
- KWAŚNICA R., 1991: *Rzeczywistość jako byt sensu. Teza o językowym tworzeniu rzeczywistości*. W: *Język a kultura*. T. 1: *Podstawowe pojęcia i problemy*. Wrocław.
- LAKOFF G., 2006: *Ženy, oheň a nebezpečné věci: co kategorie vypovídají o naší mysli*. Přel. D. LUKEŠ. Praha.
- LAKOFF G., JOHNSON M., 1988: *Metafory w naszym życiu*. Przeł. T.P. KRZESZOWSKI. Warszawa.
- LANGACKER R.W., 1995: *Wykłady z gramatyki kognitywnej*. Przeł. J. BEREJ i in. Lublin.
- LE GOFF J., 1991: *Kultura středověké Evropy*. Přel. J. ČERMÁK. Praha.
- LE GOFF J., 2007: *Paměť a dějiny*. Přel. I. KOZELSKÁ. Praha.
- LEBEDA A., 2002: *Komentarze do polskiego atlasu etnograficznego*. T. 6: *Wiedza i wierzenia ludowe*. Wrocław—Cieszyn.
- LEIBNIZ G.W., 1991: *Monadologia*. Przeł. H. ELZENBERG. Toruń.
- LÉVI-STRAUSS C., 1996: *Myšlení přírodních národů*. Přel. J. PECHAR. Liberec.
- LIBERA Z., 1997: *Mikrokosmos, makrokosmos i antropologia ciała*. Tarnów.
- LIPPMANN W., 1922: *Public Opinion*. New York.
- LOMBARDI P., 2004: *Filozof i czarownica. Rozum i świat magiczny*. Przeł. A. DUDZIŃSKA-FACCA. Warszawa.
- LOTMAN J.M., 1994: *Text a kultúra*. Přel. M. KUSÁ i in. Bratislava.
- LYOTARD J.F., 1997: *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Przeł. M. KOWALSKA, J. MIGASIŃSKI. Warszawa.
- ŁOTMAN J., USPIENSKI B., 1975: *O semiotycznym mechanizmie kultury*. W: JANUS E., MAYENOWA M.R., red.: *Semiotyka kultury*. Warszawa.
- ŁOTMAN J., USPIENSKI B., 1993: „Odszczepienie” i „odszczepieństwo” jako pozycje społeczno-psychologiczne w kulturze rosyjskiej — na materiale

- z epoki przedpiotrowej. („Swoje” i „obce” w historii kultury rosyjskiej). W: ŻYŁKO B., red.: *Semiotyka dziejów Rosji*. Łódź.
- ŁUGOWSKA J., 1981: *Ludowa bajka magiczna jako tworzywo literatury*. Wrocław.
- ŁUGOWSKA J., 2002: *Tekst jako przedmiot zainteresowań współczesnej folklorystyki i teorii kultury*. „Slovenský národopis” roč. 50, č. 3—4.
- ŁYSIAK W., 1990: *Między Wartą i Notecią. Efemeryczność folkloru*. „Lud” 1989/1990, t. 73.
- MAĆKIEWICZ J., 1999a: *Kategoryzacja a językowy obraz świata*. W: BARTMIŃSKI J., red.: *Językowy obraz świata*. Lublin.
- MAĆKIEWICZ J., 1999b: *Wyspa — językowy obraz wycinka rzeczywistości*. W: BARTMIŃSKI J., red.: *Językowy obraz świata*. Lublin.
- MALINOWSKI B., 1987: *Ogrody koralowe i ich magia: studium metod uprawy ziem oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*. Warszawa.
- „Malleus maleficarum” — *Kladiwo na čarodějnice*, 2005. Praha.
- MARODY M., 1987: *Technologie intelektu. Językowe determinanty wiedzy potocznej i ludzkiego działania*. Warszawa.
- MAUSS M., 1999: *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*. Přel. J. NAŠINEC. Praha.
- MAUSS M., 1973: *Socjologia i antropologia*. Przeł. M. KRÓL, K. POMIAN, J. SZACKI. Warszawa.
- MICELI S., 1991: *Z semiotyki kultury*. W: PELC J., KOJ L., red.: *Semiotyka dziś i wczoraj. Wybór tekstów*. Warszawa.
- MUSZYŃSKI Z., 1992: *Odnoszenie się wyrażań w świetle procesu porozumiewania się*. W: NOWAKOWSKA-KEMPNA I., red.: *Język a kultura*. T. 8: *Podstawy metodologiczne semantyki współczesnej*. Wrocław.
- NEUGEBAUER-WÖLK M., 2003: *Wege aus dem Dschungel. Betrachtungen zur Hexenforschung*. „Geschichte und Gesellschaft” Nr. 29.
- NIEBRZEGOWSKA S., 1996: *Polski sennik ludowy*. Lublin.
- NIEBRZEGOWSKA-BARTMIŃSKA S., 2007: *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin.
- OEHLER K., 2000: *Einführung in den semiotischen Pragmatismus*. In: WIRTH U., Hrsg.: *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce*. Frankfurt am Main.
- OGDEN C.K., RICHARDS I.A., 1923: *The Meaning of Meaning*. London.
- ONDRUSZ J., 1963: *Śląskie opowieści ludowe*. Ostrawa.
- ONG W.J., 1992: *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*. Przeł. J. JAPOLA. Lublin.
- OTTO R., 1999: *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Przeł. B. KUPIS. Warszawa.

- OWCZAREK B., 2005: *Przemiany narratologii*. W: CZERMIŃSKA M., red.: *Polonistyka w przebudowie*. T. 1. Kraków.
- PAJDZIŃSKA A., TOKARSKI R., 1996: *Językowy obraz świata — konwencja i kreacja*. „Pamiętnik Literacki”, z. 4.
- PANCZOVÁ Z., 2005: *Konšpiračné teórie na stránkach internetu*. „Slovenský národopis” č. 53.
- PATOČKA J., 1995: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha.
- PAWELEC A., 2005: *Znaczenie ucieleśnione*. Kraków.
- PAWLUCZUK W., 1991: *Sposób bycia jako rodzaj wiary*. Kraków.
- PEIRCE Ch.S., 1997: *Wybór pism semiotycznych*. Przeł. R. MIREK, A.J. NOWAK. Warszawa.
- PEREGRIN J., red., 1998: *Obrat k jazyku: druhé kolo*. Praha.
- PIAGET J., INHELDEROVÁ B., 1997: *Psychologie dítěte*. Přel. E. VYSKOČILOVÁ. Praha.
- PIATIGORSKI A., ŁOTMAN J., 1993: *Tekst i funkcja*. W: ŻYŁKO B., red.: *Semiotyka dziejów Rosji*. Łódź.
- PIEKOT T., 2006: *Dyskurs polskich wiadomości prasowych*. Kraków.
- POKORNÝ P., 1986: *Píseň o perle. Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha.
- POLANYI M., 1967: *The Tacit Dimension*. Garden City.
- PORZIG W., 1950: *Das Wunder der Sprache*. Bern.
- PROPP V.J., 1999: *Morfologie pohádky a jiné studie*. Přel. M. ČERVENKA, M. PITTERMANNOVÁ, H. ŠMAHELOVÁ. Jinočany.
- PUZYNINA J., 1992: *Język wartości*. Warszawa.
- RICOEUR P., 1993: *Symbol a mýtus*. In: RICOEUR P.: *Život, pravda, symbol*. Přel. M. REJCHRT. Praha.
- RICOEUR P., 1997: *Teória interpretácie: Diskurz a prebytok významu*. Prel. Z. KALNICKÁ. Bratislava.
- RICOEUR P., 2006: *Pamięć, historia, zapomnienie*. Przeł. J. MARGAŃSKI. Kraków.
- RORTY R., 1998: *Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace*. V: PEREGRIN J., red.: *Obrat k jazyku: druhé kolo*. Praha.
- ROESLER A., 2000: *Vermittelte Unmittelbarkeit. Aspekte einer Semiotik der Wahrnehmung bei Charles S. Peirce*. In: WIRTH U., Hrsg.: *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce*. Frankfurt am Main.
- RÖHRICH L., 1996: *Sage*. Stuttgart.
- SAPIR E., 1978: *Kultura, język, osobowość*. Przeł. B. STANOSZ, R. ZIMAND. Warszawa.
- SAUSSURE F. DE, 1996: *Kurs obecné lingvistiky*. Přel. F. ČERMÁK. Praha.
- SCHAFF A., 1964: *Język a poznanie*. Warszawa.
- SCHÜTZ A., LUCKMANN T., 1988: *Strukturen der Lebenswelt*. Frankfurt am Main.

- SCHWARZ M., 1992: *Einführung in die Kognitive Linguistik*. Tübingen.
- SEARLE J., 1994: *Mysl, mozek a věda*. Přel. M. NEKULA. Praha.
- SEBEOK T.A., 2000: *Indexikalität*. In: WIRTH U., Hrsg.: *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce*. Frankfurt am Main.
- SIMONIDES D., 1969: *Współczesna śląska proza ludowa*. Opole.
- SIMONIDES D., 1981: *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*. W: NAWROCKI W., WALIŃSKI M., red.: *Literatura popularna, folklor, język*. T. 2. Katowice.
- SIMONIDES D., 1988: *Od kolebki do grobu*. Opole.
- SIROVÁTKA O., 2002: *Folkloristické studie*. Brno.
- SOKOL J., 1993: *Člověk a svět očima bible. Pokus o uvedení do biblické antropologie*. Praha.
- SOKOL J., 2002: *Filosofická antropologie. Člověk jako osoba*. Praha.
- SOKOŁOWSKA O., STANULEWICZ D., red., 2006: *Językoznawstwo kognitywne III*. Gdańsk.
- STASZCZAK Z., red., 1987: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*. Warszawa—Poznań.
- STOMMA L., 1986: *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa.
- SULIMA R., 1976: *Folklor i literatura*. Warszawa.
- SULIMA R., 1980: *Dokument i literatura*. Warszawa.
- SULIMA R., 1995: *Rekonstrukcje i interpretacje. Od folklorystyki do antropologii codzienności*. W: SIMONIDES D., red.: *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*. Opole.
- SULIMA R., 2005a: *Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*. W: CZERMIŃSKA M., red.: *Polonistyka w przebudowie*. T. 1. Kraków.
- SULIMA R., 2005b: *Słowo mówione w audiowizualnym świecie*. „Literatura Ludowa” nr 6 (49).
- SZACKA B., 2006: *Czas przeszły, pamięć, mīt*. Warszawa.
- SZACKI J., 1971: *Tradycja. Przegląd problematyki*. Warszawa.
- TAYLOR J.R., 2001: *Kategoryzacja w języku. Prototypy w teorii językoznawczej*. Przeł. A. SKUCIŃSKA. Kraków.
- THOMPSON S., 1964: *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography* Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki.
- THOMS W., 1975: *Folklor*. „Literatura Ludowa” nr 6.
- TODOROV T., 1996: *Podbój Ameryki. Problem innego*. Przeł. J. WOJCIESZAK. Warszawa.
- TOKARSKI R., 1998: *Językowy obraz świata a niektóre założenia kognitywizmu*. W: „Etnolingwistyka”. T. 9/10: *Problemy języka i kultury*. Lublin.
- TOKARSKI R., 1999: *Językowy obraz świata w metaforach potocznych*. W: BARTMIŃSKI J., red.: *Językowy obraz świata*. Lublin.
- TOMLIN R.S., FORREST L., MING PU M., HEE KIM M., 2001: *Semantyka dyskursu*. W: DIJK T.A. VAN, red.: *Dyskurs jako struktura i proces*. Przeł. G. GROCHOWSKI. Warszawa.

- TOPOROV V.N., 1983: *Prostranstvo i tekst*. V: TOPOROV V.N. *Tekst: Semantika i struktura*. Moskva.
- TOPOROW W., 1975a: *O kosmologicznych źródłach wczesnohistorycznych opisów*. W: JANUS E., MAYENOWA M.R., red.: *Semiotyka kultury*. Warszawa.
- TOPOROW W., 1975b: *Wokół rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym (na podstawie baśni rosyjskich)*. W: JANUS E., MAYENOWA M.R., red.: *Semiotyka kultury*. Warszawa.
- TRIER J., 1934: *Das sprachliche Feld: Eine Auseinandersetzung*. „Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung” Bd. 10.
- TURNER M., 2005: *Literární mysl. O původu myšlení a jazyka*. Přel. O. TRÁVNÍČKOVÁ. Brno.
- USPENSKIJ B.A., 1998: *Historia i semiotyka*. Przeł. B. ŻYŁKO. Gdańsk.
- VANKOVÁ I., 1996: *Mlčení a řeč v komunikaci, jazyce a kultuře*. Praha.
- VANKOVÁ I., 2007: *Nádoba plná řeči. (Člověk, řeč a přirozený svět)*. Praha.
- VANKOVÁ I., NEBESKÁ I., SAICOVÁ-ŘÍMALOVÁ L., ŠLĚDROVÁ J., 2005: *Co na srdci, to na jazyku. Kapitoly z kognitivní lingvistiky*. Praha.
- VANOVIČOVÁ Z., 2005: *Fáma z hlediska folkloristiky*. V: POSPÍŠILOVÁ J., KREKOVÍČOVÁ E., red.: *Od pohádky k fámě*. Brno.
- WALIGÓRSKA A., 2007: *Monograficzne ujęcie wybranych dziedzin folkloru z terenu wsi Kończyce Wielkie*. [Praca magisterska. Cieszyn. Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie].
- WEISGERBER L., 1929: *Muttersprache und Geistesbildung*. Göttingen.
- WEISGERBER L., 1933: *Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur*. In: GÜNTERT H., MEYER-LÜBKE W., WEISGERBER L., Hrsg.: *Wörter und Sachen. Kulturhistorische Zeitschrift für Sprach- und Sachforschung*. Heidelberg.
- WEISGERBER L., 1964a: *Das Problem der inneren Sprachform und seine Bedeutung für die deutsche Sprache*. In: GIPPER H., Hrsg.: *Zur Grundlegung der ganzheitlichen Sprachauffassung*. Düsseldorf.
- WEISGERBER L., 1964b: *Die Zusammenhänge zwischen Muttersprache, Denken und Handeln*. In: GIPPER H., Hrsg.: *Zur Grundlegung der ganzheitlichen Sprachauffassung*. Düsseldorf.
- WEISGERBER L., 1971a: *Die geistige Seite der Sprache und ihre Erforschung*. Düsseldorf.
- WEISGERBER L., 1971b: *Grundzüge der inhaltbezogenen Grammatik*. Düsseldorf.
- WEISGERBER L., 1973: *Zweimal Sprache*. Düsseldorf.
- WHORF B.L., 1982: *Język, myślenie i rzeczywistość*. Przeł. T. HOŁÓWKA. Warszawa.
- WIERZBICKA A., 1978: *Sapir a współczesne językoznawstwo*. W: SAPIR E.: *Kultura, język, osobowość*. Warszawa.

- WIRTH U., 2000: *Zwischen Zeichen und Hypothese: für eine abduktive Wende in der Sprachphilosophie*. In: WIRTH U., Hrsg.: *Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven des semiotischen Pragmatismus von Charles Sanders Peirce*. Frankfurt am Main.
- WITTGENSTEIN L., 1993: *Tractatus logico-philosophicus*. Přel. J. FIALA. Praha.
- WITTGENSTEIN L., 1998: *Filozofická zkoumání*. Přel. J. PECHAR. Praha.

Słowniczek trudno zrozumiałych wyrazów gwarowych

W słowniczku nie podano wszystkich odpowiedników wyrazów gwarowych w polszczyźnie literackiej, lecz tylko te z nich, które wynikają z konkretnych użyć w przytoczonych tekstach przykładowych.

bantować — budzić, hałasować
bażyny, bażole — bagna
bezma, bezmala, bezmali — ponoć
blacha — piec
bónclok — gliniany garnek

cesta — droga
cudny — dziwny
cug — pociąg
cupkać — tupać
cyckać — ssać, wysysać

dać pokuj — zostawić w spokoju
do zadku — do tyłu
doczkej — poczekaj
dokozać — dowieść czegoś, dokonać
du dóm — do domu
dzichta — płachta, zapaska na trawę

dziepro — dopiero
dziubać — kłuć
dziywka — wiejska służąca

ferehlować — chachmęcić
fory — chody
fórt — ciągle
frónknóć — rzucić
frygać — jeść, zajadać
fulać — bredzić

galan — narzeczony
ganc — zupełnie
godnie — dużo, wiele
gónić — biegać
góny — zagony
grejcar — grajcar, pieniądz, niem. *Kreuzer*
grob — grab

gróńiczek — górka
grónt, grunt — ziemia
grónotowo ksiynga — księga wieczysta

halt — stop, dosyć
hrozny — ogromny
hyc — upał, żar, gorąco

janiczek — robaczek świętojański

kamrat — kolega
kancynoł — kancjonał
kapla — kaplica, kapliczka
kaslik — szafka
kibel — wiadro
kierchów — cmentarz
kiszka — zsiadłe (kwaśne) mleko
klamoty — rzeczy, ubrania
kładziwo — młot
kłopotek — klocek, kawałek
kolasa — powóz
kowiór — staw
kómpiel — sanatorium
krzipopa — rów
kucianka — bazia
kulik — drewniany pal, kołek
kumornik — sublokator
kuwik — puszczyk
Kwietnio Niedziela — Niedziela Palmowa

luft — powietrze
lutować — żałować
lymiec — kołnierz

macher — ten, który potrafi
matraca — materac
myrcha — ścierwo, nieznosna kobieta

na paszkliwość — na złość
nabrniany — spuchnięty
nabity — upchnięty
napytać — najać do pracy

narychtować — przygotować
naspadek — z powrotem
nejrychli — najszybciej, prawdopodobnie
niechać — zostawić
niewiasta — panna młoda
nigdo — nikt
nimoc — choroba
nospa — kępa, wysypisko
notura — charakter, usposobienie

obezdrzeć się — obejrzyć się
oblyk — ubranie
ocas — ogon
olmaryja — szafa
ożrać się — upić się

pacholek — parobek
papucie — kapcie
plac — miejsce, dwór
pod blache — do pieca
podarzyć się — udać się
podciepać — podrzucić
podziwać — popatrzeć, zajrzeć
pofechtować — przeżegnać
po próznu — bezużytecznie, niepotrzebnie
postrzodek — środek
poszkodzony — uszkodzony, uszkodzony
powadzić się — posprzeczać się
pozwać — zaprosić
prawić — mówić
prociw — na przeciwko
prózny — pusty
przewlyc się — przebrać się
przikopa — rów
przismyczyć — przyciągnąć, przeprowadzić, przynieść
puc — tynk
pucować — czyścić, tynkować

roznimóc się — rozchorować się
roztoparczony — rozciągnięty
rożność, rożnyć — zapalić

rómplować — hałasować, uderzać
rusztónk — rusztowanie
ryńszczok, ryński — złoty reński
(gulden)

rzić — tylek
rznóc, rznóńc — uderzyć
rzykać — modlić się

sagi — nagi
skludzać — sprzątać, zwozić
smrek — świerk
smyczyć — ciągnąć, prowadzić
smykać — ciągnąć
spatki — z powrotem
splynskiyrzóny — pokryty pęcherzami
spodek — dół
sprawnie — właściwie, poprawnie
stela — stąg
stolica — drewniana ława
stróm — drzewo
strugaco stolica — ława do obróbki drewna (np. szczebli, gontów)
szachta — kopalnia
szkopek, szkopiec — blaszane wiadro
szrańk — skrzynia, szafa
szumny — piękny
szwigmama — teściowa

tabak, tabaka — tytoń, tabaka
trefić — natrafić
tróhła, trógła — trumna
trzeja — trzeba
tyrać — maltretować, dręczyć

tyrczeć — tkwić, wystawać

ujec — wujek

wachować — pilnować
warzyńi — gotowanie
wedle, wele — obok
werk — fabryka
wóli — z powodu
wroz — razem
wychachrać, wychochrać — wyzdrowieć
wykłodać — opowiadać
wylynkać — przestraszyć
wylynkany — przestraszony
wyngiel — róg
wyrch — góra
wyrzazać — zbić, sprawić lanie
wyszni — górny
wywalić się — zrobić kupę
wywijać — machać
wywodzać — wyczyniać

zadek — tylek
zakiyl — póki
zajimać się — interesować się
za szaroka — przed świtem, po zmierzchu
zazdrzić, zozdrzić — zerknąć, popatrzeć
zbytki — resztki
zdziwoczóny — zdziżały, pomyłony
zlynknóć się — przestraszyć się
znómy — znajomy

Indeks osobowy

A

Aarne Antti 15, 224, 289
Adamowski Jan 65, 104, 106, 289
Anusiewicz Janusz 8, 49, 59, 61,
72, 289, 291—293
Apel Karl Otto 55, 63, 73—75, 84,
98—101, 289
Arendt Hannah 40—42, 55, 62,
125, 289
Armstrong Joe D. 90, 294
Arystoteles 82, 88, 100, 106
Assmann Jan 137, 138, 143, 289

B

Bachtin Michaił Michajłowicz 279,
285, 286, 289
Baldwin Elaine 27, 289
Banasiak Bogdan 291
Barański Janusz 27, 114, 289
Barthes Roland 26, 37, 39, 40,
122—126, 129, 130, 289
Bartmiński Jerzy 7, 8, 14, 18, 20,
39, 49, 56, 64, 77, 87, 118,
120—122, 132, 180, 289—292,
294, 296, 298

Baudrillard Jean 36, 290
Bense Max 70, 226, 290
Benveniste Émile 69, 290
Berej Joanna 295
Berger Peter Ludwig 48, 290
Berka Karel 290
Bláha Aleš 14
Blum-Kulka Soshana 52, 290
Boček Josef 291
Bocheński Józef Maria 100, 101,
290
Bogatyriew Piotr Grigorijewicz 9,
18—24, 28, 32, 33, 140, 290
Borges Jorge Luis 136, 290
Brednich Rolf Wilhelm 15, 290
Bürger Gottfried August 257
Bruno Giordano 182, 184, 290
Brunvand Jan Harold 15, 17, 290
Brückner Aleksander 112, 290
Buchowski Michał 179, 183, 290,
294
Buczyńska-Garewicz Anna 70, 226,
289
Burszta Wojciech Józef 48, 179,
183, 205, 206, 210, 290

Bužeková Tatiana 117, 279, 290
Bystroń Jan Stanisław 255, 290

C

Čapek Jakub 292
Carter Chris 16
Cassirer Ernst 64, 69, 83, 90, 99,
112, 179, 180, 207, 281, 290
Cawelti John G. 119, 290
Čermák František 297
Čermák Josef 295
Černý Jiří 101, 291
Červenka Miroslav 297
Chadwick Munro Hector 143
Chvatík Ivan 293
Cichowicz Stanisław 292
Cocchiara Giuseppe 32, 202, 291
Coseriu Eugenio 50, 291
Culler Jonathan 69, 70, 72, 98,
159, 291
Czerwińska Małgorzata 7, 289,
291, 297, 298
Czubala Dionizjusz 15, 16, 23, 27,
36, 39, 280, 281, 291

D

Davidson Donald 76, 291
Dąbrowska Anna 292, 293
Dejmalová Kateřina 291
Derrida Jacques 26, 41, 100, 226,
291
Descombes Vincent 100, 159, 291
Dijk Teun Adrianus van 8, 52, 94,
95, 283, 290, 291, 298
Dobosz Artur 202, 291
Dokulil Miloš 49, 293
Dudzińska-Facca Anna 295
Dülmen Richard van 223, 291
Duszek Anna 52, 283, 291
Dziadek Adam 289

E

Eco Umberto 28, 43, 80, 81, 84,
88, 93—95, 98, 101, 102, 119,
151, 152, 156, 227, 291

Eisler Rudolf 81, 291
Ekholm Gordon F. 293
Eliade Mircea 13, 105, 110, 111,
133, 141, 143, 144, 147—149,
157, 158, 162, 169, 171, 176,
183, 184, 186, 188—195, 197,
201, 203, 211, 255, 291
Elzenberg Henryk 295
Emmerich Roland 16
Engelking Anna 178, 182, 205,
208, 211, 291
Erben Karel Jaromír 257
Evans-Pritchard Edward Evan 203,
204, 216, 292

F

Fairclough Norman 52, 283, 291
Fay Brian 48, 54, 63, 64, 280, 292
Fiala Jiří 300
Fife James 89, 98, 100, 159, 194,
292
Fleischer Michael 42, 43, 60, 292
Forrest Linda 298
Foucault Michel 19, 23, 52, 53, 74,
177, 184, 199, 202, 292
Frank Manfred 38, 54, 75, 226,
292
Frazer James George 11, 13, 179,
182, 183, 207, 211, 281, 292
Freud Sigmund 178, 179, 218, 292
Fulka Josef 177, 292

G

Gadamer Hans-Georg 17, 34, 37,
43, 44, 47, 227, 292
Gajdošová Jaroslava 14
Gajdzica Jerzy 165, 292
Garewicz Jan 290
Gašior-Niemiec Anna 293
Gennep Arnold van 142, 159, 255,
261, 292
Gipper Helmut 95, 292, 299
Giza Anna 52, 292
Głowiński Michał 25, 131, 292
Goethe Johann Wolfgang von 253

Gordon Stuart 16
 Grochowski Grzegorz 290, 291, 298
 Grygar Jakub 284, 292
 Grzegorzczkova Renata 50, 121, 206, 290—292, 294
 Grzybek Peter 292
 Guiraud Pierre 59, 61, 62, 68—70, 101, 109, 177, 198, 199, 292
 Güntert Hermann 299
 Guriewicz Aron Jakowlewicz 13, 149, 180, 184, 187, 189, 192, 194, 195, 197, 201, 207, 209, 211, 258, 260, 285, 288, 292, 293

H

Hajný Josef 290
 Halbwachs Maurice 137—140, 143, 293
 Hee Kim Myung 298
 Heidegger Martin 37, 104, 169, 293
 Heintel Erich 73, 84, 85, 91, 99, 100, 293
 Helbig-Mischewski Brigitta 42, 43, 293
 Heppe Heinrich 283, 293
 Herold Erich 292
 Herskovits Melville Jean 176, 293
 Hjelmslev Louis 35, 49, 50, 293
 Hlaváček Jakub 290
 Hołówka Teresa 64, 126—128, 155, 161, 293, 299
 Horák Lukáš 14
 Howarth David 52, 293
 Humboldt Wilhelm von 10
 Hušek Vít 109, 111, 132, 293
 Husserl Edmund 34, 47, 48, 50, 72, 74, 75, 86, 89, 90, 94, 293

I

Inhelder Bärbel 178, 297

J

Jacobi Jolande 105, 153, 293
 Jäger Siegfried 52, 283, 293

Jakobson Roman 18—25, 28, 32, 33, 62, 63, 101, 108, 140, 177, 179, 290, 293
 Janeček Petr 15—18, 27, 36, 42, 118, 182, 280, 281, 293
 Jankowska-Marcol Katarzyna 194, 210, 218, 293
 Janus Elżbieta 295, 299
 Japola Józef 296
 Jekiel Wojciech 291
 Jeżowicz Józef 286, 293
 Johnson Mark 11, 56, 71, 80, 82, 83, 90, 91, 103, 104, 106, 111—115, 120, 121, 137, 295
 Jung Carl Gustav 105, 176, 293

K

Kaczyński Maciej 289
 Kadłubiec Karol Daniel 9, 14, 17, 33, 34, 144, 145, 172, 224, 283, 286, 293
 Kajfosz Jan 17, 30, 36, 50, 61, 62, 163, 168, 181, 194, 200, 201, 204, 211—213, 214, 216—218, 223, 279, 294
 Kalaga Wojciech 54, 69, 98, 122, 176, 226, 294
 Kalisz Roman 8, 89, 103, 294
 Kalnická Zdeňka 297
 Kania Ireneusz 294
 Kardela Henryk 68, 77, 89, 109, 206, 292, 294, 295
 Karfik Filip 291
 Keil Geert 102, 294
 Keller Reiner 283, 294
 Kieckhefer Richard 197—199, 201, 294
 Kocjan Krzysztof 291
 Koj Leon 290, 296
 Kolár Jaroslav 289, 292, 293
 Kolberg Oskar 208
 Kołakowski Leszek 90, 91, 294
 Korzyk Krzysztof 120, 294
 Kowalska Małgorzata 295
 Kowalski Andrzej Piotr 183, 202, 294

Kowalski Jan Wierusz 291
 Kowalski Piotr 9, 16, 18, 19,
 23—25, 27, 34, 41, 43, 44, 59,
 60, 105, 108, 110, 118, 119, 125,
 130, 145, 159, 164, 165, 199,
 206, 216, 218, 225—227, 243,
 252, 255, 267, 294
 Kozelská Irena 295
 Kratochvíl Zdeněk 129, 294
 Krawczyk-Wasilewska Violetta 13,
 16—19, 21, 27, 38, 42, 105, 142,
 294
 Krapiec Mieczysław Albert 61, 66,
 81, 90, 94, 112, 113, 137, 294
 Krekovičová Eva 290, 299
 Kronenfeld David B. 90, 294
 Król Marcin 293, 296
 Królak Sławomir 290
 Krzemieniowa Krystyna 294
 Krzeszowski Tomasz Paweł 120,
 121, 295
 Krzyżanowski Julian 15—17, 19,
 35, 127, 208, 295
 Kuba Oldřich 293
 Kubica-Heller Grażyna 283, 295
 Kubiński Wojciech 8, 295
 Kucianka Jadwiga 292
 Kupis Bogdan 296
 Kusá Mária 295
 Kurkowska Halina 59, 295
 Kwaśnica Robert 48, 53, 54, 56,
 63, 91, 295

L

Lakoff George 11, 56, 71, 80,
 82—84, 89—91, 103, 104, 106,
 111—115, 120, 121, 137, 177,
 295
 Langacker Ronald W. 65, 111, 295
 Lazarová Jana 291
 Le Goff Jacques 19, 24, 138, 148,
 150, 189, 202, 260, 283, 295
 Lebeda Agnieszka 197, 216, 295
 Leibniz Gottfried Wilhelm 187, 295
 Lévi-Strauss Claude 82, 295

Libera Zbigniew 104, 105, 133, 184,
 187, 243, 294, 295
 Linneusz Karol (Carl von Linné) 82,
 88
 Lippmann Walter 121, 295
 Lombardi Paolo 182, 183, 199, 202,
 295
 Longhurst Brian 289
 Luckmann Thomas 48, 290, 297
 Lukeš Dominik 295
 Lyotard Jean Francois 130,
 283—285, 295

Ł

Łotman Jurij Michajłowicz 8, 9, 30,
 62, 144, 163, 164, 260, 295, 297
 Łoziński Jerzy 289
 Ługowska Jolanta 20, 21, 117, 226,
 296
 Łypacewicz Stanisław 293
 Łysiak Wojciech 22, 296

M

Maćkiewicz Jolanta 35, 45, 48, 49,
 51, 54, 60, 64, 79, 80, 82, 83,
 86, 89, 90, 137, 155, 156, 172,
 296
 Malinowski Bronisław 13, 182, 205,
 206, 281, 296
 Marcelli Miroslav 292
 Marcelliová Mária 292
 Margasiński Janusz 297
 Marody Mirosława 48, 65, 296
 Martens Ekkehard 294
 Matuszewski Krzysztof 291
 Mauro Tulio de 10
 Mauss Marcel 13, 179, 180, 182,
 183, 187, 206, 211, 281, 296
 Mayenowa Maria Renata 293, 295,
 299
 McCracken Scott 289
 Meyer-Lübke Wilhelm 299
 Miceli Silvana 96, 97, 175, 296
 Michalski Krzysztof 293
 Migasiński Jacek 295

Ming Pu Ming 298
Mirek Ryszard 297
Modrzejewska Ewa 8, 295
Muszyński Zbysław 49, 69, 296

N

Našinec Jiří 296
Nawrocki Witold 298
Nebeská Iva 8, 299
Nekula Marek 298
Němec Jiří 292
Neugebauer-Wölk Monika 282, 296
Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława 18—20, 41, 65, 199, 208, 296
Niżnik Józef 290
Nowak Andrzej J. 297
Nowakowska-Kempna Iwona 296

O

O'Bannon Dan 16
Oehler Klaus 77, 93, 94, 296
Ogborn Miles 289
Ogden Charles Kay 68, 76, 109, 296
Ogrocká Jana 292
Okopień-Sławińska Aleksandra 25, 131, 292
Ondrusz Józef 172, 224, 228, 230, 234, 236, 241, 253, 264, 265, 267—269, 273, 276, 277, 286, 296
Ong Walter Jackson 192, 296
Otto Rudolf 157, 158, 296
Owczarek Bogdan 139, 297

P

Pajdzińska Anna 60, 297
Panczová Zuzana 16, 297
Patočka Jan 41, 53, 55, 74, 76, 84, 98, 99, 297
Pawelec Andrzej 8, 297
Pawluczuk Włodzimierz 177, 297
Pechar Jiří 295, 300
Peirce Charles Sanders 68, 70, 95, 97, 98, 108, 176, 206, 297, 298

Pelc Jerzy 290, 296
Peregrin Jaroslav 17, 38, 72, 85, 86, 291, 297
Peroutková Michaela 14
Petříček Miroslav 26, 291, 292
Piaget Jean 178, 297
Piatigorski Aleksander 30, 297
Piekot Tomasz 52, 297
Pittermannová Marcela 297
Pokorný Martin 289
Pokorný Petr 195, 297
Pokorný Vít 14
Polanyi Michael 48, 297
Polo Marco 88
Pomian Krzysztof 296
Poręba Marcin 292
Porzig Walter 72, 111, 112, 175, 297
Pospíšilová Jana 290, 299
Propp Władimir Jakowlewicz 10, 142, 224, 297
Puzynina Jadwiga 64, 297

R

Raclavská Jana 294
Redfield Robert 293
Rejchrt Miloš 297
Reszke Robert 292
Richards Ivor Armstrong 68, 76, 109, 296
Ricoeur Paul 62, 108, 109, 111, 113, 132, 136—138, 226, 227, 293, 297
Rodak Magda 291
Roesler Alexander 84, 94, 97, 297
Röhrich Lutz 33—35, 297
Rodak Paweł 291
Rorty Richard 61, 297
Rosiński Tomasz 289

S

Saicová-Řimalová Lucie 8, 299
Salwa Piotr 291
Sapir Edward 10, 167, 226, 297, 299
Saussure Ferdinand de 10, 68, 69, 96, 109, 159, 175, 297

Schaff Adam 41, 75, 297
 Schnädelbach Herbert 294
 Schütz Alfred 48, 297
 Schwarz Monika 65, 77, 86, 97,
 156, 160, 298
 Searle John 114, 298
 Sebeok Thomas Albert 70, 95, 176,
 298
 Siemek Andrzej 292
 Simonides Dorota 9, 33, 181, 281,
 298
 Sirovátka Oldřich 19, 22, 298
 Skorupka Stanisław 59, 295
 Skucińska Anna 298
 Šlédrová Jasňa 8, 299
 Sławiński Janusz 25, 131, 292
 Šmahelová Hana 297
 Smith Greg 289
 Smolińska Teresa 293
 Sobol-Jurczykowski Andrzej 290
 Sokol Jan 17, 87, 292, 298
 Sokołowska Olga 8, 298
 Staniewska Anna 290
 Stanosz Barbara 297
 Stanulewicz Danuta 8, 295, 298
 Staszczak Zofia 157, 298
 Stomma Ludwik 159, 163, 298
 Sulima Roch 8, 9, 18, 19, 22, 28,
 34, 44, 45, 57, 142, 226, 298
 Szacka Barbara 130, 137, 142, 149,
 298
 Szacki Jerzy 192, 296, 298
 Szymański Sebastian 292

T

Tatarkiewicz Anna 291
 Taylor John R. 72, 298
 Themerson Stefan 294
 Thompson Stith 15, 16, 224, 298
 Thoms William 39, 298
 Todorov Tzvetan 31, 298
 Tokarski Ryszard 60, 64, 121, 297,
 298
 Tomlin Russel S. 52, 298

Toporow Władimir Nikołajewicz 104,
 159, 216, 243, 267, 299
 Trávníčková Olga 299
 Trier Jost 72, 175, 299
 Turner Mark 139, 299

U

Uhlíř Kamil 290
 Uspienski Borys Andrejewicz 8, 9,
 62, 135, 138, 140, 141, 143, 150,
 164, 193, 196, 197, 199, 260,
 280, 295, 299

V

Vaňková Irena 8, 17, 41, 60, 61, 94,
 299
 Vanovičová Zora 181, 299
 Vyskočilová Eva 297

W

Waligórska Anna 154, 208, 299
 Waliński Michał 298
 Weisgerber Leo 8, 17, 40, 50, 54,
 55, 61, 65, 72, 73, 77, 80,
 83—87, 90, 97, 99, 102, 103,
 130, 137, 167, 175, 207, 289,
 299
 Whorf Benjamin Lee 10, 70, 76, 84,
 130, 157, 227, 299
 Wieczorek Aleksandra 294
 Wierzbicka Anna 54, 55, 167, 299
 Wilmoth Stan 90, 294
 Wirth Uwe 95, 296, 297, 298, 300
 Wittgenstein Ludwig 38, 41, 44, 73,
 99—101, 226, 227, 300
 Wojcieszak Janusz 298

Z

Zembrzuski Stanisław 290
 Zimand Roman 297

Ž

Žylko Bogusław 296, 297, 299

Jan Kajfosz

Magic in common narration

S u m m a r y

The publication deals with manifestations and relics of magical thinking in narrative folklore of Teschen Silesia. First chapters follow cognitive dimension of folklore and common texts in general. These texts are conventional in the sense that they are often repeated inside one communicative group. Habitualization based on more or less accurate repeatability of stereotypes (and corresponding experiences), motives, action scenarios, rationalizations and motivations, is the source of relatively stabile world image. Language-cultural system participates this way in constitution of experiences of its agents. Some of these experiences — in the form of text — establish itself (they become repeatable), and thus influence the language-cultural system. We can speak here of inner dialectics of discourse, which not only constitutes experiences of its agents, but is under their influence at the same time.

The key concept is categorization, understood as simplification and stabilization of too complex and ever changing world through language — and not just through its concepts and pictures connected to them in consciousness (stereotypes), but through repeatable propositions and narrations. Based on concepts and images connected to them, corresponding texts (propositions and narrations) are created in common language use and vice versa. Thanks to these language elements, but thanks to other repeatable signs and their sequences as well, all considered as part of cultural system, inner confidence can be acquired, that we have cognitive control over our environment. If repeatable narration simplifies and stabilizes reality (understood as diversity and variability in itself), than it can be taken as a specific case of categorization — case of conceptual processing of reality — and its cognitive dimension can be studied.

The less the reality is accessible by immediate sensory experience, meaning it is distant in time or space (far beyond the boundaries of our

Lebenswelt), the better it falls under the rule of concept, judgement and narration as its representations. In common narrations is especially the past being manipulated and rewritten by collective consciousness, according to current values, which are connected to need to legitimize current things, situations and actions. Language and culture — inseparably interconnected semiotic systems — thus command all reality. Empirically apprehended experience is formed by language and culture in lesser scale than past experiences, which can't be immediately verified or falsified. So we can speak about grades of categorization. Narration representing the past (e.g. a legend) often rather represents contemporary codes of human mind than past phenomena of our world, which it seems to speak about.

Magic can be considered specific code (*langue*) which is brought about in the form of experiences, actions and texts (*paroles*). The author of this text tries to prove that not only cases described by classics (J.G. Frazer, M. Mauss, E.E. Pritchard, etc.), but also conceptions of isomorphism and cyclic time described by M. Eliade in his *Myth of Eternal Return*, as well as countless manifestations of vulgar medieval culture described in works of A. Gurevich or J. Le Goff, can be described as magic. He also tries to demonstrate actuality of magic thinking, using texts of contemporary pop culture. But above all he analyses and interprets, looking for manifestations and relics of magic thinking, folklore narrations collected in Teschen Silesia during second half of twentieth century.

Laws of magic described by J.G. Frazer and M. Mauss are nevertheless the point of departure of this publication. The author tries to demonstrate that resemblance and contact are not only essence of magic, but that they are the essence of cognitive control of the world in general. So he concentrates on metaphores and metonymy on one side, and on iconic and indexical signs (Ch.S. Pierce) on the other side. He tries to show, that laws formulated by classics of anthropological theory of magic are sufficient for explanation of variable manifestations of magic thinking in folk culture of Teschen Silesia. The author considers magic thinking radical form of categorization — i.e. cognitive control of the world which stems from human needs of stability and safety, especially from the need to eliminate uncontrollable chance and to explain „everything“. The main reason why some manifestations and relics of magic thinking endure till today is heterogeneity (situational character) of common thinking, which is able to unite meanings which exclude each other, without letting such paradoxes be evident.

Jan Kajfosz

Magie in der Alltagsnarration

Zusammenfassung

Die Publikation ist Manifestationen und Relikten des magischen Denkens in der narrativen Folklore Teschener Schlesiens gewidmet. In den ersten Kapiteln wird die kognitive Dimension der verbalen Folklore und der Alltagstexte überhaupt überlegt. Diese Texte haben einen konventionellen Charakter in dem Sinne, daß sie innerhalb einer Kommunikationsgemeinschaft wiederholt werden. Die Habitualisation, gegründet in der mehr oder weniger genauen Wiederholbarkeit von Stereotypen (und von mit ihnen korrespondierenden Erfahrungen), Motiven, Handlungsszenarios, Rationalisierungen und Motivationen, ist die Quelle von einem relativ stabilen Weltbild. Das sprachlich-kulturelle System partizipiert auf diese Weise an der Konstitution der Erfahrungen seiner Träger. Einige von diesen Erfahrungen — in Gestalt von Texten — etablieren sich (werden wiederholbar) und dadurch beeinflussen sie wieder das sprachlich-kulturelle System. In diesem Zusammenhang kann man von einer inneren Dialektik des Diskurses sprechen, die nicht nur die Erfahrungen seiner Träger konstituiert, sondern sich gleichzeitig unter ihrem Einfluss gestaltet.

Zum Schlüsselbegriff wird hier die Kategorisierung, verstanden als Vereinfachung und Stabilisierung der komplizierten und veränderlichen Welt durch die Sprache — und nicht nur durch ihre Begriffe und mit ihnen verbundene Bilder (Stereotype), sondern auch durch wiederholbare Urteile und Narrationen. In dem alltäglichen Sprachgebrauch werden auf Grund der Begriffe und der mit ihnen zusammenhängenden Vorstellungen Texte (Propositionen und Narrationen) gebildet und umgekehrt. Dank dieser Sprachelemente, sowie auch anderer wiederholbaren Zeichen und ihrer Sekventionen, die als Bestandteil des Kultursystems zu verstehen sind, kann der Mensch die innere Überzeugung gewinnen, daß er seine Umgebung in kognitiver Hinsicht kontrolliert. Wenn die wiederholbare Narration die Wirklichkeit (verstan-

den als Mannigfaktigkeit und Veränderlichkeit an sich) vereinfacht und stabilisiert, kann sie als ein besonderer Fall der Kategorisierung betrachtet werden — ein Fall der begrifflichen Verarbeitung der Wirklichkeit — und man kann ihre kognitive Dimension erforschen.

Je weniger die Wirklichkeit der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung zugänglich ist, indem sie entfernt ist — und zwar in Zeit und in Raum (weit hinter den Grenzen der Lebenswelt) — desto reibungsloser unterliegt sie der Macht des Begriffes, des Urteils und der Narration, von denen sie repräsentiert wird. In Alltagsnarrationen wird besonders die Vergangenheit von dem kollektiven Gedächtnis verarbeitet und überarbeitet, und zwar nach aktuellen Werten, die mit dem Bedarf der Legitimierung der gegenwärtigen Tatsachen, Situationen und Handlungen in Zusammenhang stehen. Die Sprache und die Kultur — als ineinandergreifende semiotische Systeme — herrschen demzufolge über die ganze Wirklichkeit. Die empirisch zugängliche Erfahrung wird von der Sprache und der Kultur in geringerem Ausmass geformt, im Vergleich zu vergangenen Erfahrungen, die unmittelbar nicht verifiziert oder falsifiziert werden können. Man kann deswegen von Stufen der Kategorisierung sprechen. Eine Narration, die die Vergangenheit repräsentiert (z.B. Sage), repräsentiert daher oft mehr die gegenwärtigen Kodex des menschlichen Verstandes als die vergangenen Phänomene, von denen sie spräche.

Magie kann als spezifischer Kode (*langue*) betrachtet werden, der sich in Form von Erfahrungen, Handlungen und Texten (*paroles*) realisiert. Der Autor versucht zu zeigen, daß man für Erscheinungen der Magie nicht nur die Fälle, die ihre Klassiker festgestellt haben (J.G. Frazer, M. Mauss, E.E. Pritchard usw.), halten kann, sondern auch die Konzeptionen des Isomorphismus und der zyklischen Zeit, beschrieben von M. Eliade in seinem *Mythos der Ewigen Wiederkehr*, sowie auch unzählige Erscheinungsformen der mittelalterlichen Volkskultur, die in medievistischen Arbeiten von A. Gurevich oder J. Le Goff aufgegriffen werden. Am Beispiel der Texte der gegenwärtigen Popkultur will er weiter demonstrieren, wie lebhaft das magische Denken ist, jedoch insbesondere analysiert und interpretiert er in der Suche nach Manifestationen und Relikten des magischen Denkens die narrative Folklore, die in Teschener Schlesien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gesammelt wurde.

Zum Ausgangspunkt werden die Magiegesetze, die von J. G. Frazer und M. Mauss formuliert wurden. Der Autor versucht zu demonstrieren, daß Ähnlichkeit und Kontakt nicht nur das Wesen der Magie darstellen, aber auch das Wesen der kognitiven Beherrschung der Welt überhaupt. Insofern konzentriert er sich einerseits auf Metapher und Metonymie, andererseits auf ikonischen und indexikalischen Zeichen (Ch.S. Pierce). Er versucht zu zeigen, daß die Gesetze, die von den Klassikern der anthropologischen Theorie formuliert wurden, für die Erläuterung vielerleien Erscheinungsformen des magischen Denkens in der Volkskultur Teschener Schlesiens ausreichen. Der Autor betrachtet das magische Denken als radikale Form der Kategorisierung, das heisst der kognitiven Weltbeherrschung, die aus dem menschl-

chen Bedarf der Stabilität und Geborgenheit und aus dem Willen, an Ort und Stelle „alles“ zu erklären, hervorgeht. Der Hauptgrund, warum einige Erscheinungsformen und Relikte des magischen Denkens bis heute andauern, ist die Heterogenität (Situationscharakter) des Alltagsdenkens, das im Stande ist, die Bedeutungen einzubeziehen, die sich gegenseitig ausschließen, ohne daß solche Paradoxe evident werden.

Redaktor: Małgorzata Poglódek

Projekt okładki: Paulina Tomaszewska-Ciepły, Lukáš Horák

Redaktor techniczny: Barbara Arenhövel

Korektor: Ksymena Zawada

Copyright © 2009 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336

ISBN 978-83-226-1829-5

Wydawca

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego

ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice

www.wydawnictwo.us.edu.pl

e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 19,75. Ark. wyd. 21,0.

Przekazano do łamania w marcu 2009 r.

Podpisano do druku w maju 2009 r. Papier offset.

kl. III, 90 g

Cena 32 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego

Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego

Druk i oprawa: D&D Sp. z o.o.

ul. Moniuszki 6, 44-100 Gliwice

Cena 32 zł



ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1829-5